

مترجم - ایچ آر و لسمین

اَوَّلُ الْحِكْمَةِ خَشْيَةُ اللَّهِ

جو ایسا ن لانا ہے کہ کتب الہامیہ اوسکی طرف سے
جو طبیعت عالم کا موجد ہے اوسکا دشمن اسی قسم کی
مشکلات کا متوقع ہونا چاہئے طبیعت عالم میں پائی جاتی ہیں

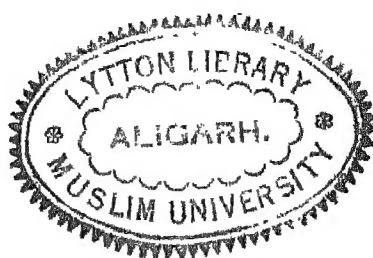
حَقِيقَةُ الدِّينِ اَتَقَوْمٌ

CHECKED
Date.....

عَلَيْهِمْ زَلَمَ الْعَالَمُ

دین کی تشبیہ ساتھ ساتھ اور نظام طبیعت عالم کے
جسکو ایچ آر ایس بیٹھ رہا ہے اسکو لاشعرا پوچھنے والی رہنمائی
۱۸۹۳ء

نظامِ دین و دنیا کا
تفصیل سے بیان



TO
SIR WILLIAM MUIR, K. C. S. I.,
PRINCIPAL OF EDINBURGH UNIVERSITY
TO WHOSE NOBLE EFFORTS
IN THE CAUSE OF URDU LITERATURE
DURING HIS GOVERNMENT
OF THE
NORTH-WESTERN PROVINCES,
THE RISING GENERATION IS DEEPLY INDEBTED,
IS GRATEFULLY INSCRIBED

A work

Of which his acquirements can best determine how far
the difficulties may excuse the defects.



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U7421

P R E F A C E .

—:o * o:—

In presenting the public with a new edition of the Urdu version of the First Part of BUTLER'S ANALOGY of Religion, the translator begs to observe, that though there will always exist room for improvement in the translation of a work of so abstruse a character as the Analogy is, yet from the great care and labor bestowed upon this final revision it is to be hoped that there will be found very few passages to which a candid critic would take exception; whilst those only, who saw the work as it first appeared some 18 years ago, can form a correct estimate of the very material improvement it has since undergone.

Besides minor alterations of words and phrases, the main requisite of the revision kept in view has been the opening up and paraphrasing of involved passages, so as to convey the full sense of the author, and with this object the general phraseology has been made easier, and a good many explanatory notes added, either explaining some technicality or throwing light on the author's meaning or reasoning. And in order to realise the difficulties of a purely Urdu-knowing reader, the translator has not trusted solely to his own judgment, but has invariably consulted educated natives unacquainted with English, and has thus endeavored to remove every appreciable difficulty so as to bring the book within reach of the general reader. From what has been said it is not to be understood that every ordinary Urdu scholar will be able to grasp Butler's reasoning in its entirety from the version, any more than an ordinary English scholar would from the original English; but it might without presumption be averred that a youth, who has read Persian up to the matriculation standard of our Universities of Northern India, would apprehend the general sense of Butler with greater ease from the Urdu version than he would from the *Author's* English.

The Urdu preface, which enters fully into Butler's method of reasoning, has further been enlarged with a summary of the main argument pursued in each chapter, showing the natural and connecting links of reasoning that exist between the chapters individually and collectively. The translator would therefore particularly invite the reader to a careful perusal of the Urdu preface before entering upon the study of the work itself.

January, 1892.

H B W

فہرست مضامین

مطالب

صفحہ

۴-۱	تذکرہ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب
۸-۱	دیباچہ - از جانب مترجم
۲۳-۱	باب اول - حیات آئندہ کے بیان میں
	باب دوم - حکومت الہی کے بیان میں جس کا عملدرآمد جزا و سزا کے ذریعہ ہوتا ہے خصوصاً اس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ
۳۵-۲۴	عمل میں آتی ہے
۴۶-۳۸	باب سوم - حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے بیان میں
	باب چہارم - حالت آزمائش کے بیان میں جو امتحان و مشکلات و خطرات
۶۶-۶۶	دلالت کرتی ہے
	باب پنجم - حالت آزمائش کے بیان میں جس سے اخلاق کی تہذیب اور ترقی
۱۰۹-۶۸	مقصود ہے
۱۳۹-۱۱۰	باب ششم - مسئلہ حیر کے بیان میں باین نظر کہ اس کا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے
	باب ہفتم - حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان میں باین نظر کہ وہ ایک نظم و
۱۳۵-۱۳۶	یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا
۱۵۴-۱۴۶	خاتمہ - خلاصہ مضامین ابواب

تذکرہ بشپ جوزف بٹلر صاحب

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف نسخہ معتبرہ مشہورہ مسیحی تہ بشپیمہ کے
 بین انگلستان کے ضلع برکشائر کے شہر وائیچ میں اٹھارہویں مئی ۱۶۹۲ء کو
 پیدا ہوئے اور اپنے بھائی بہنوں سے عمر میں چھوٹے تھے اور انکے والد
 ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز دکاندار شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور
 لیسق پایا ارادہ کیا کہ اُسکو ایسی تعلیم کیا جائے کہ خادم دین ہونے کی لیت
 حاصل کرے اس واسطے ایک فاضل نامی پادری بارٹن صاحب کے مدرسے
 میں داخل کیا چنانچہ اس مقام میں انکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی اور
 بعد ازاں ایک مشہور عالم جونس صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد جلیل القدر
 عہدوں پر مقرر و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت میں صاحب ممدوح نے
 کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت انکی دینیات اور انبیات کی طرف
 از بس مائل تھی ظہور اس علم کا اولن خطوط کے مضامین سے جو فیما بین صاحب
 ممدوح اور ڈاکٹر کلارک صاحب کے درباب بحث ذات و صفات الہی کے
 مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفت سکر صاحب کے
 جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور نہ تھا لیکن جس وقت
 نام کاتب ڈاکٹر کلارک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی الفور صاحب ممدوح کو اپنے

زمرہ احباب میں ہنسنا کیا اور مورد کمال عنایت و التفات کا فرمایا اس لئے
کہ صاحب ممدوح کی ذکاوت اور صداقت اور علم اور خوش وضعی نے جو فحاشی خط
سے مترشح تھی کلاڑک صاحب کے دل پر کھال اثر کیا تھا۔

اس مراسلت کے چند روز بعد صاحب ممدوح کلیسیہ انگلشیہ کا طریقہ اختیار
کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ صاحب ممدوح کے والد اہل طریقہ دیگر سے تھے
صاحب ممدوح کو اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی مگر جب دیکھا کہ
وہ اپنے ارادے پر مستقل ہیں تو راضی ہوئے بعدہ صاحب ممدوح آکسفورڈ
یونیورسٹی کے ایک مدرسے میں ۱۷۱۱ء مارچ ۱۷ء کو فائز ہوئے اس مقام میں
اونکے اور ڈاکٹر ٹالیٹ صاحب کے بیٹے ایڈورڈ ٹالیٹ کے درمیان رابطہ
محبت و اتحاد نے کمال وثوق پایا اور ڈاکٹر کلاڑک اور اپنے دوست کے والد
کے ذریعے سے دارالسلطنت لندن میں ایک معزز خدمت پر بطور واعظ مقرر
ہوئے اس وقت صاحب ممدوح کی عمر چوبیس برس کی تھی اور پادری ہوئے
بہت دن نہوئے تھے کہ اس عرصے میں ایڈورڈ ٹالیٹ صاحب نے وفات
پائی اور وقت رحلت کے اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی
اور انہوں نے صاحب ممدوح کو عرصہ قلیل میں دو معزز خدمتوں پر سرفراز
کیا۔ اس زمانے میں صاحب ممدوح نے نسخہ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور بقدر
فرصت اوپر توجہ کی اور اسی عرصہ میں صاحب ممدوح نے خدمت و عطا سے
دست بردار ہو کر منجملہ مواظف خود پندرہ وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم
ہوتا ہے کہ باقیانہ کے مطالب نسخہ تشبیہ میں داخل کئے۔

نسخہ تشبیہ جو انگریزوں کی کتب دینیہ میں دلائل قاطعہ اور براہین طبعہ کا
 ایک نام مجموعہ ہے ۱۳۳۷ء میں اول طبع ہوا اگرچہ مصنف کی توجہ ایک مدت
 سے اس کے مضامین پر مصروف تھی لیکن اس زمانے کے حالات نے
 انھیں زیادہ تر برنگیختہ کیا اور ان میں نسبت معاملات دینیہ کے ایک
 عجیب طرح کی تاریکی لوگوں کے دلوں پر چھا رہی تھی اور مدارج دین از روئے
 علم و عمل کے ہر روز منزل پذیر تھے اس طرح کی جہالت و بے دینی نے رواج
 پایا تھا کہ اکثر لوگوں کے کردار و گفتار سے ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے
 فرائض کی تضحیک کرنا عین تمغائے دانش و فراست ہے علاوہ بریں اسی
 زمانے میں چند اشخاص قومی دست ملحد و دہریے پیدا ہوئے اور دین منکران
 ہر طرف سے گویا چڑھائی کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکھا
 کسی نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیاء کا ابطال لکھا غرض کہ
 دین منزل کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینوں کے
 مقابلے پر چند دیندار فاضل مستعد ہوئے اور طرفین سے بہت کتب امین لکھی
 گئیں جن میں سے نسخہ تشبیہ نہایت مشہور و معروف ہے ہر چند کہ اس میں ان
 ملحدوں کے اعتراضات کا جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثے سے مطلقاً سبوتا
 اور شروع سے آخر تک اس میں خاص طریقہ فلسفہ مرعی ہے۔ یہ کتاب مصنف
 کے حین حیات میں چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروع میں بعض بعض مقاموں پر
 اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آج تک جواب نہیں ہوا *

بشپ ممدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس طرح ہے کہ ۱۳۳۷ء میں

سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامراء لارڈ ٹالبت صاحب نے اوکو اپنے خاندان کا پادری مقرر فرمایا اور تین سال کے بعد ایک معزز عہدہ عطا کیا صاحب مدوح کی اونکے دوست سکر صاحب ہی کے ذریعے سے ملکہ کارولین تک زوجہ شاہ جارج دوم کی تھیں رسائی ہوئی یہ بادشاہزادی بڑی فاضلہ اور بیدار مغز تھی اور اوکو علم فلسفہ کی طرف از بس توجہ تھی اونکے حسب الحکم صاحب مدوح شام کے سات بجے سے نو بجے تک خدمت میں حاضر رہتے اور اوکو اپنے کلام معجز بیان سے سرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہ کو طبع ہوئے ایک سال کا عرصہ ہوا تھا کہ ملکہ مدوحہ نے انتقال کیا اور مرتے وقت صاحب مدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی سلسلہ میں بادشاہ نے صاحب مدوح کو بشپ کے عہدے پر ممتاز کیا اور انجام کار اپنی خدمت خاص میں معزز فرمایا سلسلہ میں ڈرہم کے اسقف نے وفات پائی اور صاحب مدوح اونکے عہدے پر معین ہوئے قریب عرصے دو سال تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور تندہی سے انجام دیا اور ۱۶ تاریخ جون ۱۷۷۸ء کو شہر بائٹھ میں اس جہان فانی سے رحلت فرمائی اوس وقت اونکی عمر ساٹھ برس کی تھی اور برٹل کے گرجے گلان میں مدفون ہوئے *

سلسلہ میں معزز فرمایا
سلسلہ میں ڈرہم کے اسقف نے وفات پائی
اور صاحب مدوح
اونکے عہدے پر معین ہوئے

یافثیّا مَح

دیباچہ

حمد بیحد و ثناے بیحد اوس ذات پاک کو سزاوار ہے جس نے کسی
 شے کو از کُرہ خاک تا افلاک و از فرش زمین تا عرش برین ہر گرجت نہیں
 بنایا۔ بلکہ ہر ذرہ آفتاب عالم تاب حکم و مصالح ہے۔ و ہر قطرہ دریا سے ناپید اکناف
 فوائد و منافع۔ اگر گل خندان ہے تو دفتر حقائق بے پایاں ہے۔ اور اگر غنچہ
 سر بستہ ہے تو گنجینہ دقائق بہان، شعر

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار ہر ورقے دفتر معرفت کردگار
 اس کتاب پیدائش سے ہر دانہ بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخہ
 آفرینش سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے متفع ہو سکتا ہے۔
 چنانچہ نسخہ معروف و مشہور جو جناب بشپ جوزف بلر صاحب نے دین کے
 اثبات میں تصنیف فرمایا ہے ایک گل ہے اسی گلستان کا اور ایک یگانہ
 ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اس کے پہلے حصے کا مضمون دین کے عام

عقائد سے تعلق رکھتا ہے اور مانند خورشید کے جمیع ادیان و ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر عاقبت اندیش اوس سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اس لئے اس ناچیز کی خاطر میں گذرا کہ اگر اوس کا ترجمہ سلیس اردو میں ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عمیم تصور ہے *

واضح ہو کہ اس نسخہ بے نظیر کے پہلے حصہ کا مقصود یہ ہے کہ جو اعتراضات دین کے مقدم مسئلوں پر کئے جاتے ہیں مثلاً نفس کا باقی ہونا اور بعد موت کے ہمارا ایک عالم دیگر میں با دراک و فعل قائم رہنا اور اوس عالم میں اس عالم کے اطوار و کردار کے موافق ہمارا مستوجب جزا و سزا کا ہونا اور مثل اوس کے دیگر باتوں کا جواب دیا جاوے اور اون مسائل کی تائید کی غرض سے مصنف نے اوس مشابہت کو جو عالم حقیقی کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے عالم مجازی کے ساتھ ہے واضح کیا ہے اور اون معاملات کی جنکا مشاہدہ ہم عالم طبعی میں روزمرہ کرتے ہیں اور جنکو مصنف نے اسباب سلسلہ عالم کر کے تعبیر کیا ہے عالم معنوی کے ساتھ جو ہمارے مشاہدہ سے باہر اور جسکی تلقین دین کرتا ہے مشابہت دکھلائی ہے یا یوں کہئے کہ حق تعالیٰ کی اوس حکومت کو جسکا تجربہ ہم اس عالم میں کرتے ہیں اوسکی اوس حکومت مشابہ کیا ہے جسپر اعتقاد رکھنا اور جسکی آئندہ کو امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ پس مصنف کو اس بات کا اظہار منظور ہے کہ دونوں عالموں میں ایک ہی صانع کی صنعت کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان دونوں عالموں کا نظام بہت سی باتوں میں ایک دوسرے کے مشابہ

اور وہ دونوں اپنی وسعت میں بے پایاں اور فہم کی رسائی سے یکساں باہرین
مگر باوجود اسکے ہر دو کا انتظام ایک ہی طرح کے قواعد کلیہ پر منحصر اور عادات
انہی کے ایک ہی طرح کے اصول پر مبنی پایا جاتا ہے اور اس قسم کی تقریر کو
قیاسی کہتے ہیں اور اس کا زیادہ یا کم قوی و ضعیف ہونا ہمارے مشاہدہ اور تجربہ
کی کثرت اور قلت پر موقوف ہے *

پوشیدہ نہ رہے کہ اس نسخہ میں دنیا کے ایک حاکم مدبر اور عالم کے ایک
موجد کامل و مطلق کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اور اس کی اون صنعتوں اور مصلحتوں کی
بنا پر جو ہویدا اور مسئلہ ہیں اون امور کی نسبت جو پوشیدہ اور مشتبہ ہیں اور جن پر
اعتراض یا جھکا انکار کیا جاتا ہے استدلال کیا گیا ہے اور معترض کو اسی کے
اصول مسئلہ یعنی اس دنیا پر حق تعالیٰ کی حکومت کی بنا پر قائل کیا ہے کہ اس کے
اعتراض محض بی وقعت ہیں اس لئے کہ جیسا کہ وہ نظام دینی پر عائد ہوتے ہیں
ویسا ہی حق تعالیٰ کے نظام دنیوی پر بھی جس حیثیت سے وہ ہمارے دیکھنے
میں آتا ہے اور جب کا معترض خود مقرر ہے عائد ہوتے ہیں غرض کہ مصنف نے
حق تعالیٰ کی اس عادت کی بنا پر جس کا تجربہ ہم ہر لمحہ کرتے ہیں اون معاملات کی نسبت
جو وسیع ترین اور جنکی خبر دین منترکہ سے حاصل ہوتی ہے بحث کی ہے۔ کیونکہ
جس وقت عالم کے موجد حقیقی اور حاکم کامل و عادل کا وجود تسلیم کر لیا اور تجربہ
روزمرہ سے اس کا طریقہ عمل دریافت ہو گیا اور یہ کہ اس نے انسان کے اعمال
سے کس کس قسم کے نتیجے متعلق کئے ہیں اور تقاضا سے تعینات عالم کے موافق
اون سے کس طرح پیش آتا ہے تو ان مقدمات معلومہ کی بنا پر اون اعتراضات کا

جو حق تعالیٰ کی حکومت دینیہ پر کئے جاتے ہیں جواب شافی دیا جاسکتا ہے لیکن
چین صاحبوں کو کائنات، عالم کا انتظام ناقص اور خام معلوم ہوتا ہے اور جب تک
مصراعہ فلک راسقف بیشکافیم و طرح نو در اندازیم۔ کا دعویٰ
ہے اور ان سے مصنف کو بحث نہیں ہے کیونکہ اس تقدیر پر تو حق تعالیٰ کی حکمت
کا ملہ کا اور اس کی حکومت قدیمہ کا جو مسلم مانی گئی ہے انکار نکلتا ہے۔ لیکن اگر ان
تخیلات گستاخانہ سے پرہیز کیا جاوے اور واقعات پر جیسا کہ وہ نفس الامین
ہمارے مشاہدہ اور تجربہ میں آتے ہیں لحاظ کیا جاوے تو نظام عالم اور نظام میں
میں ایک نہایت قریب اور حیرت انگیز مشابہت پائی جائیگی اور معلوم ہوگا کہ
دونوں عالم ایک ہی عظیم الشان نظام کے جزو ہیں لہذا جو اعتراض ایک کی نسبت
کیا جائے وہی دوسرے پر بھی عائد ہوگا۔ پس اس بنا پر ثابت کیا ہے کہ اعتراض
جو دین پر کئے جاتے ہیں محض باطل اور بوجہ ہیں +

اس میں شک نہیں کہ دلائل مسطورہ سے ثبوت قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف
ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہے مگر یاد رکھنا چاہیے کہ یہ ظن ایک اعلیٰ مرتبہ کا ظن ہے
اور انسان روزمرہ کے کاروبار میں اس سے بھی ادنیٰ درجہ کے ظن پر عمل کرتے
ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا ہم کو ثبوت قطعی حاصل ہے یا حاصل ہو سکتا
ہے بہت کم ہیں اور ایسے ضعیف البنیان مخلوق کے لئے جیسا انسان ہے ظن
غالب ہی دستور العمل ہو سکتا ہے چنانچہ معاملات روزمرہ میں اسی پر اس کے عمل کا
دار و مدار ہے یہاں تک کہ وہ اپنے فائدہ کی نسبت نہایت قلیل امید پر عمل کئے نہ کہ
مستعد ہو جاتا ہے اور کاروبار دنیا میں نہ صرف ان امور کی نسبت جن کے وقوع کا

اوسکو یقین ہے بلکہ اونکے نسبت بھی جنکا واقع ہوتا صرف ممکنات سے ہے احتیاط و عاقبت اندیشی عمل میں لاتا ہے اور اکثر اوقات اس خیال پر اسباب آئندہ مہیا کرتا ہے کہ شاید کسی وقت اونکی ضرورت پڑے حالانکہ ایسی ضرورت کے عائد ہونے کی امید بہت ہی قلیل ہوتی ہے۔ جبکہ ہلکو دو چیزوں کے وزن کا فرق دریافت کرنا منظور ہوتا ہے تو ایک صحیح ترازو میں اونکو تو تسہیل میں اور جس طرف ذرہ بھی پلہ جھکتا ہے وزن کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور اوس پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح اس امر کی نسبت کہ کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہیے عقل سلیم یہ چاہتی ہے کہ وزن کی تھوڑی زیادتی بھی کافی شمار کیجائے *

پس تقریر مذکورہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ اگر کائنات عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے تشبیہاً دین کی حقیقت کے ادنیٰ درجہ کا ثبوت حاصل ہو تو بھی اوس پر عمل کرنا ہمارے اوپر عقلاً واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس قسم کی تشبیہ سے دین کی حقیقت کے ثبوت کی نسبت ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہو تو اس صورت میں انسان پر جو عقل اور تمیز اخلاقی سے مزین ہے دین کا قبول کرنا مقدم ہو جاتا ہے اور اوسکو قبول نہ کرنا ایسی نا عاقبت اندیشی اور بعقلی ہے کہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتی۔ غرض کہ اس رسالہ نادر میں یہ امر براہین قاطعہ سے ثابت کیا ہے کہ جبکہ انسان دنیا کے چھوٹے اور نیز بڑے معاملات میں ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ کے ظن پر عمل کرتا ہے تو امور دینیہ میں اور عالم آئندہ کی نسبت ثبوت قطعی پر ٹھہر ہونا جسکا وہ اہم سے اہم دنیوی معاملہ میں متوقع نہیں ہوتا بلکہ نہایت خفیف ظن پر اکتفا کرتا ہے ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ

جسکی نسبت کچھ غدر نہیں ہو سکتا ہے *

غرض کہ مصنف نے اس نسخہ میں ثابت کیا ہے کہ دین فطری کی جن مخصوص باتوں پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ اون باتوں کے جو سلسلہ نظام عالم میں دیکھنے میں آتی ہیں مشابہ ہیں لہذا اعتراض مذکور پایہ استدلال سے گرا ہوا ہے اور اس نظر سے مصنف نے حصہ اول میں سات باتیں جنکو مسائل دین فطری کہا چاہیے سات ابواب میں ملحوظ رکھی ہیں ان میں سے ہر ایک کا مختصر بیان کرنا بیجا نہوگا۔ باب اول میں حیات آئندہ کا قرین قیاس ہونا اس عالم میں جنم لینے کی تشبیہ سے دکھایا گیا ہے چونکہ رحم مادر سے باہر آنا ہماری حیات کا جاری رہنا ہے لہذا یہ عجیب تبدل اس امر کی تائید کرتا ہے کہ وہ عجیب ترتیبن بھی جو موت سے عائد ہوگا ہماری حیات کا منقطع ہونا نہیں بلکہ جاری رہنا ہو اور دیگر تشبیہات سے ثابت کیا ہے کہ انسان کا نفس اپنے وجود کے لئے بہت صورتوں میں جسم مادی کا محتاج نہیں ہے۔ باب دوم میں اس امر کی بحث ہے کہ عالم آئندہ کی بہبودی کس طرح دستیاب ہو سکتی ہے اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ جس طرح راحت اور رنج اس عالم میں نتیجے ہمارے چال و چلن کے ہیں لہذا تشبیہاً اس بات کا ظن ہو سکتا ہے کہ یہ نتیجے حیات آئندہ میں بھی اپنا اثر پیدا کریں۔ اور قیاس مذکور کی باب سوم میں اس طرح تائید کی گئی ہے کہ حکومت طبعیہ جسکے ماتحت ہم اس عالم میں ہیں وہ ایک حکومت مہینہ ہے کیونکہ اوسمیں اکثر اوقات نیک چلنی کے ساتھ خوشی اور بد چلنی کے

ساتھ دُکھ لگا ہوا ہے۔ پس از روئے تشبیہ یہ امر قرین قیاس معلوم
 ہوتا ہے کہ یہ راستی کی حکومت جسکے آثار ابتدائی اس عالم میں پائے
 جاتے ہیں عالم آئندہ میں ہم کو سکھی یا دُکھی کرنے میں زیادہ تردد خل کرکھتی ہو۔
 اور اس اعتراض کا جواب کہ خدا کی رحمت سے بعید ہے کہ اس نے
 نیکی کی راہ میں اس قدر دشواریوں کا حائل ہونا جائز رکھا ہو باب چہارم
 میں اس طرح دیا ہے کہ چونکہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ ہم کو اس زندگی
 میں اس قدر مشکلات اور آزمائشیں پیش آتی ہیں کہ ناکامی سے بچنے کے
 لئے عاقبت اندیشی سے چلنا لازمی ہوتا ہے لہذا یہ امر بعید از قیاس نہیں
 ہے کہ ہمارا فائدہ ابدی بھی ایک آزمائش اور خطرہ کی حالت میں ہماری ہی
 کوشش پر موقوف رکھا گیا ہو۔ اور باب پنجم میں امر مذکور کی تائید کی
 غرض سے واضح کیا ہے کہ جس طرح اس دنیا میں عالم رضاعت ایک
 تیاری ہے واسطے عالم شباب کے اور عالم شباب ایک تیاری ہے
 واسطے عالم سن تمیز کے۔ اسی طرح یہ امر کہ ہماری کل زندگی واسطے زندگی
 آئندہ کے تربیت اور تیاری کی ایک حالت ہے از بس قرین قیاس
 معلوم ہوتا ہے۔ اور باب ششم میں اس امر سے بحث ہے کہ قیاس
 مذکور مسئلہ جبر سے ہرگز ضعیف نہیں ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ لوگ
 جو اپنے تئیں مجبور سمجھتے ہیں وہ اس دنیا میں اپنے افعال کے ذمہ دار
 سمجھے جاتے ہیں اور ان سے برتاؤ بھی اسی طرح کیا جاتا ہے پس
 اغلب ہے کہ باوجود عقیدہ جبر کے عالم آئندہ میں بھی ان سے اسی طرح

سلوک کیا جائے گا۔ اور باب ہفتم میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ اگرچہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تاہم اس ناقصیت سے اس عقیدہ کا ضعیف ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ کل تجربہ سے یہ بات یقیناً ثابت ہے کہ جون جون ہمارے علم کو ترقی ہوتی جاتی ہے وہ امور جو پیشتر سمجھ میں نہیں آتے تھے بالکل صاف ہو جاتے ہیں۔ پس آئندہ کو بھی لامحالہ ایسا ہی ہوگا۔ اب ناظرین سے مترجم کی یہ التماس ہے کہ وے اس کتاب کی مسلسل تقریر پر بلا تعصب بتوجہ تمام غور کریں اور بصدق دل اس کی یہ دعا ہے کہ خالق عالم سب کو اتحاد کے ہلاک کر نیوالے وسواس سے محفوظ رکھے اور اپنی سچی راہ دکھاوے۔ آمین *



حصہ اول

دین فطری کے بیان میں

باب اول

حیات آئندہ کے بیان میں

بعض لوگوں نے نفس کی ہویت کے عدم تغیر یعنی زندہ فاعل کے وہی ذات قائم رہنے کی نسبت جو زمانہ حال اور آئندہ یا دوپے درپے آئیوا کے وقتوں میں ہمارے زندہ رہنے کے تصور سے نکلتا ہے عجیب و غریب دقیقین پیدا کی ہیں۔ جن صاحبوں کو انکا ملاحظہ منظور خاطر ہو وہ انکو اس نسخہ کے آخر میں جو پہلا رسالہ ہے مطالعہ فرمادیں مگر بالفعل بلا لحاظ اول و ثنوں کے ہلکواس امر پر غور کرنا چاہیے کہ طبیعت عالم کی تشبیہ اور وہ تبدلات جو ہمپر واقع ہوئے اور وہ جنکا واقع ہونا بغیر اپنے ہلاک ہوئے ہم ممکن سمجھتے ہیں موت کا ہمارے اوپر اثر ہونے یا نہ ہونے کی نسبت کیا اشارہ کرتے ہیں اور نیز اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ آیا ان سب باتوں سے اوس تبدل کے بعد جو موت سے عائد ہوگا ہمارا ایک

دین فطری کے بیان میں
حالات کا مادہ جسم و روح
عادات و تقویات و غیرہ
نفس و قوت و تربیت
طبیعیات عالم
طریقہ و معنی و ارادہ و جہان
مطابق عالم کی فطرت و ہادی
پیشہ و کار و انتظام و تہذیب و
ادب و تہذیب و تہذیب و تہذیب
جہان و کائنات کے امور و احکام
کی نسبت و تہذیب و تہذیب
کی نسبت و تہذیب و تہذیب
نفس و قوت و تربیت
طبیعیات عالم
طریقہ و معنی و ارادہ و جہان
مطابق عالم کی فطرت و ہادی
پیشہ و کار و انتظام و تہذیب و
ادب و تہذیب و تہذیب و تہذیب
جہان و کائنات کے امور و احکام
کی نسبت و تہذیب و تہذیب
کی نسبت و تہذیب و تہذیب

حالت آئندہ میں باز نیست و ادراک قائم رہنا غالباً پایا جاتا ہے یا نہیں +

(۱)۔ اس عالم میں بچپن کی ناچاری اور خامی کی حالت میں ہمارے پیدا ہونے اور بعد ازاں سن تمیز کو پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نوع انسان میں طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ وہی مخلوق یعنی وہی تنفس نیست اور ادراک کے مدارج کے اعتبار سے جداگانہ حالتوں میں قائم رہے آدین اور ایک زمانہ زلیست کے عمل اور راحت اور رنج کی قابلیتیں نسبت اونکے جو دوسرے زمانے کے لئے معین کی گئی ہیں ازیں مختلف ہوں۔ اور دوسری مخلوقات کی نسبت بھی یہی قاعدہ صادق آتا ہے۔ کیونکہ (قطع نظر اودن مدارج کے جو رحم مادر میں واقع ہوئے) ان مخلوقات کے پیدا ہونے کے وقت کی اور زمانہ بلوغ کی قابلیتوں اور حالات زلیست کا مختلف ہونا۔ کیڑوں کا پروا رہنا اور اس تبدل کے باعث نقل مکان کی قوت کا بہت زیادہ ہو جانا۔ بیضے کا چھلکا توڑ کر پرندوں اور پتنگوں کا اپنے مسکن سے باہر آنا اور اس وسیلے سے ایک عالم جدید میں جو اونکے لئے سامان جدید سے آراستہ ہے داخل ہو کر نئے طرز پر زندگی بسر کرنا طبیعت عالم کے اس قاعدہ کلیہ کی مثالیں ہیں۔ اسی طرح حیوانات کے کل انقلابات عجیبہ اور مختلفہ پر بیان غور کرنا چاہئے۔ مگر حالات حیات جنہیں ہم خود زمانہ گزشتہ یعنی رحم مادر اور عالم رضاعت میں زندہ رہ چکے ہیں ہمارے سن تمیز کی حالت موجودہ کی نسبت قریب قریب اس قدر مختلف ہیں جس قدر کہ زلیست کی دو حالتوں یا درجون میں تخالف تصور کرنا ممکن ہے۔ پس حالت موجودہ کے بعد ایک دوسری حالت میں ہمارا زندہ رہنا جو فرض کر دو کہ اس حالت سے

استقدر مختلف ہوگی جسقدر ہماری یہ حالت حالات سابقہ کی نسبت مختلف ہے
تشیبیہ کے اعتبار سے عالم کی طبیعت کے بالکل مطابق ہے یعنی اسی قسم کے
ایک قاعدے یا تعین طبعی کے مطابق ہے جو ہمارے تجربے میں آچکا ہے۔
(۲) ہم جانتے ہیں کہ ہم کو فعل کی اور راحت اور رنج سے متاثر ہونے
کی قابلیت حاصل ہے کیونکہ ہم کو اپنے فعل کا اور راحت سے حظ اور تکلیف سے
رنج اٹھانے کا علم حاصل ہے۔ قبل موت کے ان قوی اور لیاقتوں کے ہم
موجود ہونے سے اس امر کا کہ وہ بحالت موت اور بعد بھی ہم میں قائم رہینگے ظن
ہوتا ہے بلکہ ظن غالب کہا جاتی ہے جو اس امر کے لئے کافی ہے کہ اوس ظن کی
بنا پر عمل کیا جائے الا اوس صورت میں کہ کوئی صاف دلیل اس خیال کی ہو
کہ موت اولن قواسے حیات کی ہلاک کرنے والی ہے کیونکہ ہر صورت میں اس
امر کا ظن غالب ہوتا ہے کہ کل چیزیں جیسا کہ ہم انھیں دیکھتے ہیں ہر حال میں
وہی ہی قائم رہینگی سوائے اودن حالات کے جنکی نسبت کوئی وجہ ہے کہ وہ
چیزیں اونہیں تبدیل ہو جائینگی اور یہ ظن یا گمان جو طریقہ عالم کی تشبیہ سے پیدا ہوا
اوس قسم کا ہے جو خود لفظ استمرار کے معنی سے مترشح ہے اور جسکے سوا اور کوئی
دلیل طبعی ہمارے اس یقین کے لئے پائی نہیں جاتی کہ سلسلہ دنیا کل بھی
ویسا ہی جاری رہیگا جیسا کہ زمانہ گزشتہ سے جہاں تک ہمارے تجربے کی علم
تواریخ کی رسائی ہو سکتی ہے اب تک چلا آیا ہے بلکہ سوائے ذات واجب الوجود
کے ہر ایک شے کے جو اب موجود ہے زمانہ حال سے ایک لمحہ زیادہ قائم
رہنے کا یقین اسی دلیل پر مبنی ہے پس اگر انسان کو اطمینان کئی ہو جاوے

کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں ہمارے قواسے فعل اور ارادہ کا ہلاک ہونا نہیں ہے تو پھر کوئی اندیشہ اس بات کا باقی نہیں رہتا کہ کوئی اور قوت یا واقعہ جو موت سے متعلق نہیں ان قوی کو ہر ذی حیات کے عین موت کے وقت ہلاک کر دیگا اور اس لئے بعد موت اوتکے قائم رہنے کی نسبت شک نہ ہوگا اور اسی بات سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ہمارے قواسے حیات بعد موت قائم رہیں گے الا اوس صورت میں کہ کوئی وجہ اس خیال کی ہو کہ موت اوکی ہلاکت ہے۔ کیونکہ اگر موت کے ہمارے لئے مہلک نہونے کے یقین سے بعد موت ہمارا زندہ رہنا کسی طرح متحقق ہو تو اوس صورت میں جبکہ موت کو اپنے لئے مہلک تصور کرنے کی کوئی وجہ نہو بعد موت ہمارا زندہ رہنا گمان قوی ضرور رکھتا ہے *

اگرچہ میرے نزدیک اس امر کا اقرار ضروری ہے کہ قبل اسکے کہ حیات آئندہ کے ثبوت میں معمولی دلائل طبیعہ و نفسانیہ پر بجا ظا کیا جاوے ایک عام طرح کا بے بنیاد توہم او ٹھٹھا ہے کہ شاید اوس تبدل اور حادثہ عظیمہ میں جو موت سے ہمارے عائد حال ہو گا ہم یعنی ہمارے قواسے حیات مطلقاً ہلاک ہو جاوے تاہم قبل ثبوت مذکور کے بھی جہانتک کہ محکو دریافت ہوتا ہے دراصل کوئی خاص

دلائل طبیعہ و ہر جو عالم کی خلقت سے اخذ کئے جاسکتے ہیں مثلاً بعد موت نفس انسانی کے باقی رہنے پر وہ انقلابات جیسا تجربہ ہم اس عالم میں کر چکے ہیں دال ہیں۔ اور دلائل نفسانیہ وہ ہیں جو نفس انسانی کی قوتوں سے متعلق ہیں مثلاً یہ کہ انسان کی آرزو اور تمنا ہمیشہ بڑھتی رہتی ہے اور عالم موجود میں کہی سے نہیں ہوتی پس یہ خواہش کسی عالم آئندہ چہر میں جہ آسودہ ہو سکے دلالت کرتی ہے ورنہ نفس انسانی کو ایسی استعداد عطا کرنا جسکی سیری کا موقع و محل نہو محض بیہنی ہوا جانا ہے ۱۲ منہ

موت سے اصلاً متاثر نہو یعنی ایسی کسی شے پر موقوف ہو جو ملک الموت کے
 حیطہ اختیار سے مطلقاً باہر ہو۔ پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہیں ہے کہ
 شے کی حقیقت سے موت میں اور زندہ فاعل کی ہلاکت میں کوئی علاقہ ظاہر نہیں
 ہوتا۔ اور نہ کل طبیعت عالم کی تشبیہ سے کوئی بات پائی جاتی ہے جس سے
 اس گمان کا ذرا سا بھی موقع ہو کہ حیوانات کے قوائے حیات کبھی جاتے رہتے
 ہیں اور گواہ کیا جاتا رہنا ممکن بھی ہو الا موت سے جاتے رہنے کے گمان کا
 تو اور بھی کم موقع ہے۔ کیونکہ ہم کوئی ایسے قوی نہیں رکھتے ہیں جن سے حیوانات
 کے حالت موت کی اور مابعد کی کیفیت دریافت کر سکیں تاکہ ان کی کیفیت آئندہ
 معلوم ہو۔ اس واقعہ سے دے ہماری نظر سے غائب ہو جاتے ہیں اور ان کے
 قوائے حیات سے مزین ہونے کا ثبوت جو بذریعہ حواس ظاہر اس کے ہمو حاصل تھا
 جاتا رہتا ہے مگر اس یقین کی وجہ ضعیف بھی حاصل نہیں ہوتی کہ اس وقت یا اس
 واقعہ سے قوائے مذکورہ اون سے جاتے رہتے ہیں +

ہماری اس امر کی واقعیت کہ یہ قوی اس وقت تک کہ ہم ان کے دریافت
 کر سکنے کی قدرت رکھتے ہیں حیوانات میں موجود تھے خود اس امر کا ظن پیدا کرتی
 ہے کہ وہ انہیں اس وقت کے بعد بھی قائم رہینگے۔ اور جبکہ اون انقلابات عظیمہ
 اور عجیبہ پر جبکہ ہم تجربہ کر چکے ہیں لحاظ کیا جاتا ہے تو ظن مذکور کی تائید ہوتی
 ہے اور اس کا معتبر ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے اور یہ انقلاب ایسے عظیم
 ہیں کہ ہمارا ایک دوسری حالت زیست میں باوراک و عمل زندہ رہنا محض سلوک
 ربانی کے ایک ایسے قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ مثل اس کے برتاؤ خود ہمارے

ساتھ ہو چکا ہے اور طبیعت عالم کے ایک ایسے سلسلہ اسباب کے مطابق ہو گا کہ اس کی مثل میں ہمارا گذر ہو چکا ہے +

مگر چونکہ ہر ایک شخص اس بات سے لامحالہ بخوبی آگاہ ہو گا کہ قوت متخیلہ کا اس قدر خاموش کرنا کہ آواز عقل کی اس معاملہ میں صاف صاف سننے میں بھی آسکے کس قدر دشوار ہے۔ اور چونکہ ہم اس شوخ اور دہوکا دینے والی قوت کو جو ہمیشہ اپنے احاطہ سے تجاوز کیا کرتی ہے (اور اگرچہ فی الحقیقت یہ قوت کسی قدر ادراک کی مدد کرتی ہے مگر جمیع غلطیوں کی موجب ہے) ایام شباب سے دل میں جگمگہ دینے کے عادی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اشیا کی حقیقت کے دریافت کرنے میں ہم خیالات کثیف اور خام میں گم گشتہ ہو جاتے ہیں اور اس شے کی نسبت جس سے درحقیقت مطلقاً ناواقف ہیں آپ کو واقفکارانہ لیتے ہیں پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون نظنون خیالیہ پر جو اس قسم کے تعصبات دیرینہ اور دیرپا سے پیدا ہوتے ہیں اور جنگی وجہ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی غور کیا جائے اور یہ واضح کر دیا جاوے کہ اگرچہ ہم اون سے نجات کئی نہیں پاسکتے تاہم وہ دراصل کیسے کم وقعت ہیں +

(۱)۔ اس بات کا ظن کہ موت ذی حیات کے لئے مہلک ہے بھڑورق

اس قیاس پر مبنی ہے کہ وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں اور مرکب ہونے کے باعث متفک ہیں۔ مگر چونکہ ادراک ایک ایسی قوت ہے جو بسیط اور ممتنع الانقسام ہے تو اس شے کا بھی جسمین وہ قوت متمکن ہے اس کے ہم صفت یعنی ممتنع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر کسی ذرہ مادیہ کی حرکت مطلقاً واحد اور

ممنوع الانقسام ہو اور اسکی نسبت ایسا تصور کرنے سے کہ ایک جزو اس حکت کا
 موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اس مادے کا متحرک اور دوسرا ساکن ہے
 تناقض لازم آتا ہو تو نہ صرف اسکی قوت متحرکہ بلکہ نیز وہ شے یعنی ذرہ مادہ جسمینہ
 قوت پیوستہ ہے ممنوع الانقسام ہو گا کیونکہ اگر یہ دو حصوں میں تقسیم ہو سکتا تو ممکن
 تھا کہ ایک حصہ متحرک اور دوسرا ساکن ہوتا لیکن یہ امر اس بات کے جسکو فرض کر لیا
 خلاف ہے علیٰ ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہے اور اس کے صحیح ہونے
 کی نسبت ظاہر کوئی بات مانع معلوم نہیں ہوتی یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے
 وجود کا رکھتے ہیں ممنوع الانقسام ہے ایسا کہ ایک حصے کو ایک مقام پر اور دوسرے کو
 اور مقام پر تصور کرنے سے تناقض لازم آتا ہے تو قوت ادراک یعنی قوت علم بھی
 ممنوع الانقسام ہو گا اور اسی وجہ سے وہ شے جسمینہ وہ ممکن ہے یعنی نفس متحرک
 ممنوع الانقسام ہو گا۔ پس اگر بموجب اس تقریر کے ہر زندہ قائل ایک نفس بسیط
 تصور کیا جائے اور ایسا خیال کرنا بہ نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہیں
 ہے اور اس امر کا ثبوت ابھی مذکور ہو چکا ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے اجسام
 مرکبہ مثل مادہ خارجیہ کے جو ہمارے گرد و پیش ہے نہ ہمارے عین ہیں اور نہ
 ہمارے جزو۔ اور جیسا ہمارا کسی مادے سے متاثر ہونا یا اس پر قادر ہونا آسانی
 خیال میں آسکتا ہے ویسا ہی یہ تصور کرنا بھی آسان ہے کہ مادہ جو ہرگز ہمارا جزو
 نہیں مثل ہمارے اجسام موجودہ کے ہمارے تصرف میں آسکتا ہے جسم سے
 خارج ہمارا زندہ رہنا اس قدر آسانی سے خیال میں آسکتا ہے جیسا جسم میں زندہ
 رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم اجسام موجودہ میں اپنا زندہ رہنا خیال کر سکتے ہیں

اویسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اور اجسام میں جو باعتبار اعضا اور حواس کے ادن سے جو آب عطا ہوئے ہیں مختلف ہوں زندہ رہے ہوں اور یہ کہ من بعد انھیں یا اور نئے جسموں میں جنکی ترکیب اعضا دوسری طرز پر ہو زندہ رہیں۔ حاصل کلام ان کل اجسام مرکبہ کا زائل ہو جانا بشرط اس قیاس کے کہ ہم او نہیں علی التواتر زندہ رہے ہوں ہلکو جو ذی حیات ہیں ہلاک کرنے میں یا ہلکو قوائے زیست یعنی قوائے ادراکیہ و عملیہ سے محروم کرنے میں ہرگز اس سے زیادہ دخل نہیں رکھتا ہے کہ مادہ خارجیہ کے زوال کو جس سے ہم متاثر ہو سکتے ہیں اور جس کو ہم حوالہ بشریہ میں استعمال کر سکتے ہیں اس امر میں دخل ہے *

(۴)۔ کسی زندہ فاعل کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونے کا ثبوت بمقتضا

اوسکی ماہیت کے مشاہدات عملیہ سے بخوبی ممکن نہیں لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوسکی وحدت کے خیال کے ساتھ منطبق ہیں پس دسے ہلکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء محسوسات کا درک کرتے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہیں ہمارے جزو نہیں ہیں لہذا ادن سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی ہیں ہلکو کوئی دلیل اس یقین کی حامل نہیں ہے کہ اوکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہے کیونکہ ہم تجربے سے جانتے ہیں کہ باوجود جاتے رہتے اعضا و آلات حواس بلکہ اس جسم میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے آدمی وہی ذمی حیات باقی رہتے ہیں۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یا دین لا سکتے ہیں جبکہ اوکے جسم کا حجم بہ نسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا۔ اور لامحالہ یہ خیال ہوتا ہے

کہ اس وقت میں بھی باوصف جاتے رہتے اور چھوٹے جسم میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے وہ وہی زندہ فاعل باقی رہتے جیسا اب باوجود جاتے رہنے جسم موجودہ سے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اصلی پر رہ سکتے ہیں۔ اور یہ امر یقینی ہے کہ اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو ان کے ہر حصہ میں موجود ہے ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح کی باتیں زندہ فاعل یعنی اپنے نفس میں اور اس مادہ کثیر میں جس سے ہم تعلق قریب رکھتے ہیں ہلکوا خواہ تنخواہ تمیز کرنا سکھاتی ہیں کیونکہ مادہ کا علیحدہ ہو جانا ممکن اور واقعی روزمرہ علیحدہ ہوتا رہتا ہے اور ایک جسم سے دوسرے جسم میں نقل مکان کرتا رہتا ہے مگر کمولفین کلی حاصل ہے کہ ہر زندہ فاعل بعینہ وہی نفس واحد باقی رہتا ہے اور یہ بیان مجمل ذیل کی باتوں کی طرف رجوع کرتا ہے *

اولاً۔ کسی طریقہ سے ازراہ تجربے کے ذی حیات کا حجم باحقیق دریافت نہیں ہو سکتا۔ اور تا وقتیکہ یہ بات قرار نہ پاوے کہ اوس کا حجم ذرات مادیہ صلیبہ کی بہ نسبت جو ظاہر کسی قوت طبیعیہ سے زائل نہیں ہو سکتے بڑا ہے موت کا اوسکو یعنی ذی حیات کو گو وہ مطلقاً غیر منفک بھی نہ ہو زائل کرنا کسی دلیل سے خیال میں نہیں آتا۔

ثانیاً۔ ہمارا چند مرکبات مادیہ مثلاً اپنے گوشت، استخوان کے ساتھ تعلق قریب رکھنا اور بعد کو اس تعلق کا مطلقاً منقطع ہو جانا اور باوجود اس مفاقت کے زندہ فاعل کا یعنی ہمارا ہلاک نہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مرکبات مادیہ ہمارے نفس کے عین نہیں ہیں اور اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ یہ کبھی

اور مرکبات مادہ مثلاً مرکبات اندرونی کو بھی زندہ فاعل یعنی اپنا عین قرار دینے کی کوئی دلیل حاصل نہیں ہے کیونکہ سوائے اس تعلق کے جو ہم ان دوسرے مرکبات مادہ سے رکھتے ہیں اور کوئی دلیل ہو نہیں سکتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جائے لہذا وقت موت کے جو کچھ واقع ہو اور اس سے یہ نتیجہ نکالنے کے ہم مجاز ہیں کہ زندہ فاعل ہلاک ہو جائینگے۔ طبیعت عالم کے بعض قواعد کلیہ معینہ کے موافق ہمارے جسم کا بڑا حصہ یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باقی اسکے ہم وہی ذی حیات موجود ہیں۔ پس اگر طبیعت عالم کے ایک دوسرے قاعدہ کلیہ معینہ یعنی موت کے باعث اسی قدر یا کل جسم زائل ہو جاوے تو ہمارا حالت اصلہ پر رہنا کیون ممکن نہیں ہے۔ اس بات سے کہ ایک حالت میں جسم بند ریح اور دوسرے میں دفعۃً منتقل ہو جاتا ہے کوئی بات مدعا کے خلاف ثابت نہیں ہوتی ہے۔ باوجود واقع ہونے چند در چند انقلابات عظیمہ مادے کے جو ہم سے خاص طرح متعلق ہے ہم ہلاک نہیں ہوئے تو موت کو اپنے حق میں الیا مہلک تصور کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اور یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ جو کچھ اس طرح منتقل یا زائل ہو جاتا ہے ہمارے اصلی جسم غلیظ کا حصہ نہیں بلکہ مادہ عارضیہ سے ہے کیونکہ کل اعضا کا بھی جاتا رہنا ممکن ہے جنہیں بالضرورہ بہت عروق اور اعصاب وغیرہ جسم اصلی کے ہونگے۔ اور اگر یہ بات بھی تسلیم نہ تو موت کے باعث اعصاب وغیرہ کا تحلیل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہیں۔ اگرچہ تاوقتیکہ مادہ عارضیہ ہمارے جسم غلیظ سے ملحق اور اسکے حصوں کو متدکے ہوئے ہے ہمارا تعلق اوسکے ساتھ از بس قریب ہے۔ مگر اوس نسبت سے جو ایک شخص

اپنے جسم کے اول حصوں سے رکھتا ہے جن سے او سکوا زلیس قریب تعلق ہے
بہر حال صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وہ حصے اور زندہ فاعل ایک دوسرے
سے متاثر ہیں۔ اور یہی بات باعتبار مرتبہ کے نہیں بلکہ باعتبار جنس کے کل مادہ
خارجیہ کی نسبت جسکے وسیلے سے ہموکو تصورات حاصل ہوتے ہیں یا جسپر ہمارا
کچھ اختیار ہے کہی جاسکتی ہے۔ پس بیان مسطورہ سے اس تصور کی کل وجہ
کہ کسی ہائے کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے اس نظر سے کہ وہ کسی وقت
اوس سے متعلق تھا رفع ہوئی +

مثلاً۔ اگر ہمارے جسم پر باعتبار اسکے کہ وہ جس و حرکت کے آلات اور
اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے تو بھی وہی نتیجہ حاصل ہوگا۔
بصارت کے عام تجربوں سے جو آلات کے ذریعہ سے کئے جاتے ہیں اور اس
بات سے بھی کہ مینائی کو عینک سے کس طرح مرد ملتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا اپنی
آنکھ کے ذریعہ سے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے
دیکھنے کی جس سے یہ خیال ہو کہ آنکھ ذات خود بصیر ہے کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے
سماعت کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے
ہاتھ میں ہو کسی مجسم شے کا دور سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اوس امر
کی جسپر ہم بحث کر رہے ہیں معلوم ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر کی مثالیں
ہیں کہ مادہ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں مثل آلات جس کے اشیا کو
درک کئے جانے کے واسطے طیار کرنے اور قوت مدر کہ تک پہنچانے کا وسیلہ
ہوتا ہے۔ اور مادہ خارجیہ اور آلات حواس دونوں ایک ہی طرح کے وسیلے ہیں

لے
بہر حال صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وہ حصے اور زندہ فاعل ایک دوسرے سے متاثر ہیں۔ اور یہی بات باعتبار مرتبہ کے نہیں بلکہ باعتبار جنس کے کل مادہ خارجیہ کی نسبت جسکے وسیلے سے ہموکو تصورات حاصل ہوتے ہیں یا جسپر ہمارا کچھ اختیار ہے کہی جاسکتی ہے۔ پس بیان مسطورہ سے اس تصور کی کل وجہ کہ کسی ہائے کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے اس نظر سے کہ وہ کسی وقت اوس سے متعلق تھا رفع ہوئی +
مثلاً۔ اگر ہمارے جسم پر باعتبار اسکے کہ وہ جس و حرکت کے آلات اور اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے تو بھی وہی نتیجہ حاصل ہوگا۔ بصارت کے عام تجربوں سے جو آلات کے ذریعہ سے کئے جاتے ہیں اور اس بات سے بھی کہ مینائی کو عینک سے کس طرح مرد ملتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا اپنی آنکھ کے ذریعہ سے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے دیکھنے کی جس سے یہ خیال ہو کہ آنکھ ذات خود بصیر ہے کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے سماعت کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے ہاتھ میں ہو کسی مجسم شے کا دور سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اوس امر کی جسپر ہم بحث کر رہے ہیں معلوم ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر کی مثالیں ہیں کہ مادہ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں مثل آلات جس کے اشیا کو درک کئے جانے کے واسطے طیار کرنے اور قوت مدر کہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اور مادہ خارجیہ اور آلات حواس دونوں ایک ہی طرح کے وسیلے ہیں

کہ جسکے ذریعہ سے ہم اشیا خارجیہ سے وہ تصورات حاصل کرتے ہیں کہ جبکہ ہم میں پیدا ہونا موجود عالم نے مد نظر رکھا تھا کہ اذن اشیا سے ہم میں پیدا ہوں بہر حال عینک ظاہر اس امر کی مثال ہے یعنی اس بات کی کہ ایک مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں اشیا کو طیار کرتا ہے اور مثل آلات جسمانیہ کے قوتِ مدّر کہ کی طرف لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہے تو تشبیہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی صادق آوے گی۔ اس تقریر سے یہ مراد نہیں ہے کہ بصارت کا یا ہمارے حواسون میں سے کسی حواس کے ادراک کا کل ساز و سامان درجہ بدرجہ قوتِ مبصرہ یا مدّر کہ حقیقی تک دریافت ہو سکتا ہے بلکہ غرض صرف اس قدر ہے کہ جہاں تک مشاہداتِ عملیہ سے دریافت ہو سکتا ہے وہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلات حواس مثل مادہ خارجیہ کے اشیا کو طیار کرتے ہیں اور ادراک کئے جانے کے لئے پہنچاتے ہیں اگر اس بات سے اونکے بذاتِ خود مدّر ہوئے کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا نہیں جاتا اور اس بات کی کہ آلاتِ حواس کو مدّر سمجھنے کی کوئی دلیل نہیں ہے آدمیوں کے بعض آلاتِ حسیہ کے جاتے رہنے اور اونکے اپنی حالتِ اصلی پر بے کم و کاست وہی ذی حیات قائم رہنے سے تائید ہوتی ہے۔ اور اس امر کی خواب کے تجربے سے بھی تائید ہوتی ہے اور اس سے دریافت ہوتا ہے کہ فی الحال ہم میں اشیا سے محسوسہ کے ادراک کی ایک پوشیدہ قوت موجود ہے جو خواب کا تجربہ نہونے کی صورت میں نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جسکے وسیلے سے اشیا کا ادراک بلا امدادِ آلات حواس خارجیہ کے اسی صفائی اور عمدگی کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسا اونکے ذریعہ سے ہو سکتا ہے +

ہماری قوت محرکہ یعنی بارادت و تمیز حرکت دینے کی طاقت کی بھی کیفیت ہے۔ کسی عضو کے جاتے رہنے پر بھی یہ قوت محرکہ ظاہر ہے کم و کاست باقی ہوتی ہے ایسا کہ وہ ذی حیات جس کا عضو جاتا رہا ویسی ہی حرکت کر سکتا ہے جس طرح کہ وہ پہلے کرتا تھا بشرطیکہ ایک دوسرا عضو اسے دیا جائے۔ وہ مصنوعی پائون کی مدد سے چل سکتا ہے جس طرح کہ ایک لکڑی کے ویسلے سے اون چیزوں کو جو اس کے قدرتی ہاتھ کی رسائی اور طاقت سے باہر ہیں ہٹا سکتا اور اپنے نزدیک لاسکتا ہے۔ اور یہ وہ اس طرح کرتا ہے جیسے اشیاء قریبہ اور کم وزن کو وہ قدرتی ہاتھ سے نزدیک لاتا اور حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ ہمارے اعضا مثل کسی کل کے پرزوں کے ایک دوسرے کو حرکت دینے کے لئے موزوں ویسلے ہیں اور بعض اجزا اسی عضو کے اس کے دوسرے اجزاء کو حرکت دینے کے ذریعہ ہیں مگر اس بات سے ہرگز اس امر کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئیں حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہیں *

مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلاںی شے کو خوردین سے دیکھو گا یا درصوت لنگرے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتے بعد اپنی لائٹھی کی مدد سے فلاںی جگہ جاؤ گا۔ ان دونوں حالتوں میں ارادہ جیسے خوردین اور لائٹھی سے نہیں ویسے ہی آنکھوں اور پیروں سے بھی پیدا نہیں ہوا اور نہ اس خیال کی جگہ ہے کہ یہ ارادے اون سے عمل میں لائے جاتے ہیں یا کہ اس شخص کی آنکھیں اور پائون علاوہ اس معنی کے کہ خوردین اور لائٹھی سے منسوب ہوئے باعتبار کسی اور معنی کے دیکھنے یا حرکت کرنیوالے ہیں پس ہیئت مجموعی کی نظر سے ہمارے آلات حواس اور اعضا درحقیقت ذی حیات کے یعنی ہمارے لئے سوائے حس و حرکت کے ذریعہ ہونے کے غالباً کچھ زیادہ نہیں ہیں لہذا ہم کو اون کے

ساتھ ماہمنا اوس قسم کے تعلق کے (قسم کا تعلق اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ تعلق کے درج سے بحث نہیں ہے) جو ہر کو کسی مادہ خارجیہ سے ہے جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل خوردبین اور لاطھی کے بنائے ہیں اور کوئی تعلق نہیں ہے لہذا ان آلات کے منتقل یا زائل ہوجانے سے بیندہ و حرکت کنندہ کی ہلاکت کا احتمال نہیں ہوتا ہے جب ہر کو یہ دریافت ہوا کہ مادے کا زائل ہونا جس سے ذمی حیات کو زائل تعلق تھا ذمی حیات کا زائل ہونا نہیں ہے۔ اور یہ کہ چند آلات اور اعضا جس طرح حرکت کا جو ان سے تعلق ہیں ہلاک ہونا ان کی ہلاکت نہیں ہے تو قطعاً ثابت ہوا کہ اسی قسم کے تعلق کے باعث کسی اور مادے کی کسی اور آلات اور اعضا کی ہلاکت کی بنا پر زندہ فاعل کا زوال یا ہلاکت تصور کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ اور ایسا تصور کرنے کی کہ علاوہ اوس تعلق کے کہ جس کا ذکر ہوا ہم کسی شے سے جو موت سے زائل ہو جاتی ہے کسی اور طرح کا تعلق کہتے ہیں کوئی وجہ نہیں ہے۔

مگر کل بیانات مذکورہ بالا کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حیوانات غیر ذمی عقل کی نسبت بھی اسی قدر صادق آتے ہیں اور ان کا غیر فانی ہونا اور اس وجہ سے راحت جودانی کی قابلیت رکھنا ایک مشکل لائیکل تصور کی گئی ہے۔ یہ طرز بیان ضعیف اور حسد آمیز ہے مگر اوس کے اصلی مدعا سے کوئی دقت باعتبار وجوہات طبیعیہ یا نفسانیہ کے فی الواقع پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ اولاً اگر فرض کیا جائے کہ حیوانات غیر ذمی عقل کے باطن غیر فانی تصور کرنے میں حسد کی بات فی الواقع نکلتی ہوتی جو کہ ہرگز نہیں نکلتی ہے یعنی ان کا بالضرورت کمالات حاصل کرنا اور صاحب عقل اور نیکی و بدی کے امتیاز کے لحاظ سے فاعل ذمی تمیز ہوجانا تو یہ بھی کوئی مقام اشکال نہ ہوتا کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ کن قومی اور پوشیدہ قابلیتوں

۲
بہت مشکل
حاشیہ
۳

وہ مزین ہیں۔ جبکہ ہلکو تجربہ نہ تھا اوس وقت انسان کا اسقدر صاحب فہم ہو جانا جسقدر کہ وہ ایام سن تمیز میں ہو جاتے ہیں ہمارے گمان کے اسی قدر خلاف تھا۔ جسقدر کہ اب حیوانات غیر ذی عقل کا اسقدر فہم ہو جاتا ہمارے گمان کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہمارا اور انکا وجود ایک ہی اصل سے ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مخلوقات جو نیکی اور دینداری کی قابلیتوں سے مزین ہیں ایسی حالت زلیست میں رکھے جاتے ہیں کہ وہ اپنی عمر کے عرصہ دراز تک مثلاً عالم رضاعت اور طفولیت میں اون قابلیتوں کے عمل میں لانے سے بالکل معذور رہتے ہیں اور نوع انسان کا ایک بڑا حصہ پیشتر اسکے کہ یہ قابلیتیں کسی قدر بھی عمل میں لائی جاویں اس دنیا سے گذر جاتا ہے۔ مگر ثانیاً حیوانات غیر ذی عقل کے بطبع غیر فانی تصور کرنے میں اونکا عقل یا تمیز کی پوشیدہ قابلیت سے مزین ہونا تو ذرا بھی نہیں نکلتا۔ اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم میں ایسے ذی حیات کی جو قابلیت مذکورہ سے معراہوں ضرورت ہو اور کل وقت اس امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہوگا ایسی صاف صاف اور مطلقاً ہماری ناواقفیت پر مبنی ہے کہ بجز ایسے ضعیف العقل کے جو سمجھتا ہو کہ میں عالم کے کل نظام سے واقف ہوں کسی اور کا اس اشکال پرصر ہونا تعجب معلوم ہوتا ہے۔ پس اعتراض مذکور جو اکثر دلائل طبیعیہ یا ظنون غالبہ کے رد میں جو نفس ناطقہ انسانی کے غیر فانی ہونے کی تائید میں دیئے گئے ہیں ایسی فصاحت اور بلاغت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے محض بیچ ہے۔ اور لفظ اکثر اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ تقریر ذیل کی نسبت جو انسان سے خصوصیت رکھتی ہے اعتراض مسطورہ بالا کمتر عائد ہوتا ہے۔

۲۱
یعنی وہ مثال
جواب اکثر طبیعیہ
سے انتفاع
کرتے ہیں

(۳) - کیونکہ عیان ہے کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے قومی اور قابلیتیں موجود ہمارے جسم کثیف پر اس طرح موقوف نہیں بلکہ جن طرح اور ان جو آلات حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اوس پر موقوف ہے ویسا ہی وہ ہے کہ کسی ایسی طرح ہرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قواسے فکر یہ موجودہ مثل قواسے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی اتنی بھی گنجائش ہو کہ قواسے فکر یہ اسوجہ سے اور نہیں تو معطل ہی ہو جائینگے۔

اس عالم میں نوع انسان کا وجود ساتھ زلیست اور ادراک کے دو طریقہ ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور ہر ایک کے قواعد اور راحت اور رنج مخصوص ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قواسے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہیں تو اوسکو حالت احساس میں جینا کہہ ہیں۔ اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا یا قواسے شہوانیہ متلذذ نہیں ہوتے اور باوصف اسکے ہم قواسے ادراک و عقل سے کام لیتے ہیں اور عمل کرتے ہیں تو اوسکو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے فی حیات کے حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہے یا تحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زلیست کی کیفیت موجود کے لحاظ سے قواسے فکر یہ تک تصورات کے پہونچانے کے لئے آلات حواس خارجہ کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ عمارت بنانے میں یا برداری اور آلات چوبھیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہے مگر جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے

۱۰
کیونکہ عیان ہے کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے قومی اور قابلیتیں موجود ہمارے جسم کثیف پر اس طرح موقوف نہیں بلکہ جن طرح اور ان جو آلات حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اوس پر موقوف ہے ویسا ہی وہ ہے کہ کسی ایسی طرح ہرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قواسے فکر یہ موجودہ مثل قواسے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی اتنی بھی گنجائش ہو کہ قواسے فکر یہ اسوجہ سے اور نہیں تو معطل ہی ہو جائینگے۔
اس عالم میں نوع انسان کا وجود ساتھ زلیست اور ادراک کے دو طریقہ ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور ہر ایک کے قواعد اور راحت اور رنج مخصوص ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قواسے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہیں تو اوسکو حالت احساس میں جینا کہہ ہیں۔ اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا یا قواسے شہوانیہ متلذذ نہیں ہوتے اور باوصف اسکے ہم قواسے ادراک و عقل سے کام لیتے ہیں اور عمل کرتے ہیں تو اوسکو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے فی حیات کے حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہے یا تحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زلیست کی کیفیت موجود کے لحاظ سے قواسے فکر یہ تک تصورات کے پہونچانے کے لئے آلات حواس خارجہ کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ عمارت بنانے میں یا برداری اور آلات چوبھیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہے مگر جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے

قابل ہو جاتے ہیں اور اس فکر کے ذریعہ سے بغیر امداد حواس کے کمال مرتبہ کے حقا اور
 تکلیف سے متاثر ہو سکتے ہیں اور اس امر میں جہاں تک ہم واقف ہیں موت سے زائل
 ہونے والے جسم کی کسی طرح کی امداد نہیں ہوتی ہے۔ پس تفکر کے لئے یعنی ہماری طبعی
 خوشی اور تکلیف کے لئے اس جسم کشف کا تعلق نفس متفکر کے ساتھ کسی قدر بھی ضروری
 معلوم نہیں ہوتا ہے لہذا یہ بات پائی نہیں جاتی ہے کہ جسم کا بذریعہ موت کے زائل یا
 منتقل ہونا قوائے موجودہ کی جس سے ہم کو تفکر کی قابلیت حاصل ہے ہلاکت کا باعث ہوگا
 علاوہ اسکے بعض مہلک بیماریاں ایسی ہیں جن سے ہمارے قوائے فکر یہ موجود کہ کسی قدر بھی
 متاثر نہیں ہوتے اور اس سے ایک ظن پیدا ہوتا ہے کہ ان بیماریوں سے قوائے موجودہ
 ہلاک نہونگے۔ فی الحقیقت اس بیان سے جو اوپر ہو چکا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے
 دوسرے سے متاثر ہونے سے ظن نہیں ہو سکتا ہے کہ جسم کا زائل ہونا زندہ قائل کی
 ہلاکت کا باعث ہے۔ اور اسی دلیل سے یہ بھی خواہ مخواہ معلوم ہوگا کہ آپس میں دونوں کے
 متاثر ہونے سے یہ ظن نہیں ہو سکتا کہ جسم کا زائل ہونا ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کا
 ہلاک ہونا ہے۔ بلکہ اونکے ایک دوسرے سے متاثر ہونے کی مثالیں اس امر کے منافی
 ایک ظن پیدا کرتی ہیں۔ مہلک بیماریوں سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کو نقصان
 نہ پہنچنے کی مثالیں ایسے خیال کی بھی کہ ایسی بیماریوں سے وہ ہلاک ہو جائینگے ظاہر مانع
 ہیں۔ چند امور ہمارے جمیع قوائے حیات پر اس شدت سے اثر کرتے ہیں کہ انجام کار
 ادھکا عمل معطل ہو جاتا ہے مثلاً غنودگی کا غلبہ خواب کا باعث ہوتا ہے اور اس سے یہ
 گمان ممکن تھا کہ اس سے قوائے حیات ہلاک ہو جائینگے مگر تجربے سے ہم کو اس رائے کے
 ضعف ظاہر ہو گیا۔ لیکن امراض مذکورہ میں تو ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کی نسبت انہی

سے ادنیٰ مرتبے کا بھی ظن نہیں کہ ہکوا ایسے نتیجے پر آمادہ کرے۔ کیونکہ اون بیمار یوں مین موت کے وقت تک آدمیوں کو کمال توانائی و زسیت حاصل معلوم ہوتی ہے اور دم نہیں تک فہم اور حافظہ اور عقل بے کم و کاست غلبہ محبت۔ حرمت اور حیا اور عزت کا پاس۔ کمال دستے کی باطنی خوشی اور تکلیف یہ سب امور پائے جاتے ہیں اور یہ باتیں بہ طاقت جسمانیہ کے حیات کی توانائی پر یقیناً زیادہ تردیالت کرتی ہیں۔ جبکہ ایک فرد مرہ کے بڑھنے والے مرض نے حد ہلاکت کے پہنچنے تک ہمارے قومی کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اون پر اثر تک نہ کیا تو اس خیال کا کب دعویٰ ہو سکتا ہے کہ اوس حد پہنچتے ہی یعنی عین وقت موت کے اوٹو ہلاک کر دیگا۔ اور جبکہ موت اس قسم کے امراض کے وسیلے سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کی ہلاکت کا باعث نہیں ہے تو اوس کا کسی اور طرح ہر اونکے لئے ملک ہونا ہرگز خیال مین نہیں آتا *

ظاہر ہے کہ اس بیان اجمالی کو اور وسعت دیجا سکتی ہے ہمارے قوائے جسمانیہ اور قوائے فکر یہ موجودہ مین ایسا خفیف تعلق معلوم ہوتا ہے کہ نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے کہ موت جو اوٹو ہلاک کر دیتی ہے اُنکے عمل کو اور نہیں معطل ہی کر دیتی ہو یا حالت تفکر مین ہمارے زندہ رہنے کی جیسے کہ اب مین راجع ہوتی ہو کیونکہ عقل اور حافظہ کا اور کیفیات نفس کا جو اونسے حرکت مین آتی ہیں معطل ہو جانا داخل اوس تصور کے جو ہم موت سے منسوب کرتے ہیں نہیں ہے اور نہ اوس سے ضمانت نکلتا ہے۔ اور ہمارا فرد مرہ اس امر کا تجربہ کرنا کہ موت سے زائل ہونے والے جسم کی کسی طرح کی امداد معلومہ کے بغیر یہ قوی عمل مین آتے ہیں اور یہ معلوم کرنا کہ اکثر اوقات اوٹو کا عمل دم و اسپین تک قوی رہتا ہے ایک گمان راسخ پیدا کرتا ہے کہ شاید موت سے ان

قوی کا عمل معطل بھی نہ ہوگا اور نہ وہ راحت اور رنج موقوف ہو جائیگا جس پر او کا عمل دلالت کرتا ہے۔ پس ہماری اوس حیات میں جو موت کے بعد ہوگی جو کچھ کہ ہماری حیات موجودہ سے زائد ہو ہو سکتا ہے کہ وہ بالکل از سر نو زندگی شروع کرنا نہ ہو بلکہ حیات موجودہ کا جاری رہنا ہو۔ ممکن ہے کہ موت کسی طرح اور بعض امور میں ہمارے جنم لینے سے مشابہت رکھتی ہو اور اس جنم سے تو اسے سابقہ معطل نہیں ہو جاتے اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر میں تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے بلکہ یہ جنم لینا خاص انقلابات عظیمہ کے ساتھ دونوں کا مسلسل جاری رہنا ہے۔

اوس واقفیت سے جو ہم کو اپنی ذات خاص کی اور موجودہ زندگی اور موت کی حاصل ہے کوئی امر اس بات کا مانع معلوم نہیں ہوتا کہ سلسلہ اسباب عالم کے موافق موت سے ہم فی الفور ایک علیٰ اور زیادہ تر وسیع حالت زمست میں داخل ہوں جیسا ہمارے جنم لینے کے وقت ہوا اور وہ حالت ایسی ہو جس میں ہماری قابلیتیں اور احاطہ اور اک اور عمل یہ نسبت حال کے وسیع تر ہوں۔ کیونکہ جس طرح آلات حواس خارجیہ کا تعلق ہم کو احساس کی موجودہ حالت میں جینے کے قابل کرتا ہے اسی طرح ممکن ہے کہ یہی تعلق ہمارے علیٰ حالت تفکر میں جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو۔ حق تو یہ ہے کہ عقل سے دریافت نہیں ہوتا کہ موت ہم کو باطبع کس حالت میں چھوڑتی ہے۔ لیکن اگر ہم یقیناً معلوم ہو جاوے کہ موت سے ہمارے جمیع قواسمے اور اکیہ و علیہ معطل ہو جائیں گے تاہم قوت کا عمل ہو جانا اور زائل ہو جانا دو نتیجے اس قدر مختلف الجنس ہیں (جیسا کہ خواب اور غشی کے تجربے سے ظاہر ہے) کہ ہم ایک کو دوسرے کی دلیل ہرگز نہیں بنا سکتے ہیں اور نہ ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبے کا ظن ہو سکتا ہے کہ اوسی قبیل کی قوت جو ہمارے قویٰ کو معطل کرنے کے

واسطے کافی ہے گو کتنی ہی زیادہ کیون نہ کیجاوے اونکے زائل کرنے کو کافی ہوگی +
 اگر اوں سب باتوں پر جبکا ذکر ہوا مجموعی طور سے دیکھا جائے تو وہ اس
 امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ انسان کا موت سے ہلاک ہو جانا کس قدر ضعیف نظر کرتا
 ہے شاید کافی ہوں۔ مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہ البتہ ہے جو شاید اس خیال کی طرف
 رجوع کرے اور یہ وہ قیاسی مشابہت ہے جو نباتات اور ذی حیات کے زوال میں دیکھنے میں
 آتی ہے اور اگرچہ یہ مشابہت اس امر کے لئے کافی ہے کہ شعرا حیات موجودہ کی بے ثباتی کو
 چمن کے پھولوں سے نسبت دین مگر از روئے عقل کے تشبیہ تائید ہونے سے استفادہ
 ہے کہ اسکو بخت مرحومہ میں تمثیل کی بھی گنجائش معلوم نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ نچلے درجہ
 کے جو مشابہ کیجاتی ہیں ایک چیز تو اسے ادراک اور فعل سے کہ دوسری چیز میں خاصہ موجودہ
 معرکہ ہے اور انھیں قوی کے قائم نہ ہونے کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے پس نباتات کا زوال انجیات
 کے زوال سے کوئی مشابہت یا مناسبت نہیں رکھتا ہے +

لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اگر بجائے تجربے کے دہم سے کام لینا
 کیا جائے کیونکہ وہ مغالطہ میں پڑنے کا باعث ہے اور صرف اوضہ میں باتوں پر اکتفا
 کیا جائے جنکو ہم جانتے اور سمجھتے ہیں اور صرف اوضہ کی بنا پر دلیل لائی جائے
 اور توقع قائم کی جائے تو بادی النظر میں ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے کسی وقت نہایت
 زہنے کی نسبت کوئی ظن موت کی حقیقت سے مدلل نہیں ہوتا ویسا ہی طبیعت عالم
 کی تشبیہ سے بھی پائائین جاتا ہے کیونکہ ہم کیفیت ذی حیات کی بعد موت کے
 دریافت نہیں کر سکتے ہیں لیکن چونکہ ہم کو تو اسے ادراک اور فعل سے اپنے مزین ہونے کا علم
 حاصل ہے اور ہم ذی حیات ہیں۔ پس تا وقتیکہ کوئی ایسا اتفاق یا واقعہ ظہور میں نہ آوے

جس سے قوائے مذکورہ خطرہ میں ہوں یا ہمارا ہلاک ہو جانا قرین اعتبار ہو (اور موت سے تو اس امر کا ہونا کسی طرح معلوم نہیں ہوتا) ہم کو اس بات پر مستقل رہنا چاہیے کہ ہم جیسے ہیں ویسے ہی قائم رہیں گے *

اور اس صورت میں جبکہ ہم اس جہان سے رحلت کرین تو ممکن ہے کہ جس طرح طبیعت عالم کے تقاضا کے موافق حالت موجودہ میں آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زیست اور فعل کی حالت جدید میں داخل ہوں اور کہ اس حالت جدید میں بالطبع تمدن کے طریقہ پر زندگی بسر کجائی ہو اور فوائد جو اس عالم سے متعلق ہوں بعض قواعد کلیہ و تشددانہ کے موافق ہر شخص کو بقدر اس کی نیکی کے طبعا عطا ہوتے ہوں۔ اور اگرچہ اس آئندہ کی حالت طبیعیہ کے فوائد جماعت تشار کہ کی راے پر عطا نہوں جیسا کسی قدر اس دنیا میں ہوتے ہیں بلکہ سراسر اور بلا واسطہ اوپر موقوف ہوں جیسے کل کائنات کا مدار ہے تاہم تقسیم سہی بالطبع ہو کہ گویا یہ انقسام انسان کے وسیلے سے عمل میں آیا۔ اور اگر وہ غیر مستقل اور مشتبہ معنی چولفظ طبیعی سے لوگ منسوب کرتے ہیں قبول بھی کر لئے جائیں تاہم ایسا خیال کرنا کہ سوائے اس نظام یا سلسلہ اسباب کے جو فی الحال ہمارے دیکھنے میں آتا ہے اور کوئی طبیعی ہونہیں سکتا ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ یقین میں نہیں آتی۔ خاصکر جبکہ زندگی آئندہ کا بظن غالب ممکن ہونا یا روح کا بالطبع غیر فانی ہونا دلائل عقلیہ کی بنا پر تسلیم کر لیا گیا ہو۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سوائے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبیعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونوں لازم آتے ہیں لیکن لفظ طبیعی کے صریح معنی معین یا معبود کے ہیں کیونکہ اس شے کو جو فوق العادت یا خارق العادت سے ہو ایک مرتبہ عمل میں لانے کے لئے جس قدر ایک فاعل مدبر کا وجود لازم آتا ہے اسی قدر اس شے کے لئے جو طبیعی ہے متواتر یا اوقات معینہ پر عمل میں لانے کے لئے واجب اور لازم ہے

۴۴
ثبات اس حالت
دور کم و بیش
روح کا بطبع
غیر فانی ہونا
و گویا روح کا بطبع
ثبات مشتبہ معنی
کے خاصہ معنی
یا روح کا بطبع

اور اس سے یہ بات ضرور نکلیگی کہ جب قدر آدمیوں کو حق تعالیٰ کی قدرت اور صنعت اور اسکی پروردگاری کی مصلحتوں سے واقفیت زیادہ ہوتی جائیگی اوسی قدر اونکے تصورات بھی امور طبیعیہ کی نسبت وسیع ہوتے جائینگے۔ اور یہ خیال کرتا خلاف عقل نہیں ہے کہ شاید عالمین ایسے ذی حیات ہوں جنکی قابلیت اور معلومات اور خیالات اسقدر وسیع ہوں کہ کل زمین سمجھی اذکو طبیعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالیٰ نسبت اور حصوں مخلوقات کے مرعی رکنا ہے اسقدر مشابہ اور مطابق معلوم ہوتا ہو جیسا اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہیں بہکو طبیعی معلوم ہوتا ہے۔ لفظ طبیعی کے کوئی اور معنی پیدا کرنا سوائے متشابہ اور معین اور کسان کے جس معنی سے کہ بیان استعمال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے *

زندگی آئندہ کا قابل اعتبار ہونا جسپر بیان اصرار ہوا ہے گو اوس سے ہماری طبیعت متفحصہ کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور دافی ہے۔ اور فی الحقیقت زندگانی آئندہ کا ثبوت قطعی بھٹی ہرگز ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہمارا حالت آئندہ میں زندہ رہنا طریقہ دہریہ سے ایسا منطبق ہے اور اسکی بنا پر بیان ہو سکتا ہے جیسا ہمارا فی الحال زندہ ہونا پس حالت آئندہ کے نفی کی بنا اس طریقے پر کرنی عبث ہے۔ مگر چونکہ دین حالت آئندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اوسکے برخلاف ہے اوسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہیئے۔ اور کل تقریب طورہ بالا اس قسم کے ظنون کو رفع کرتی ہے اور ایک اصل مسئلہ دین کو ظن غالب ثابت کرتی ہے جیسے اگر ایمان ہو تو دین کی کل شہادت اجمالی پر غور کرنے کی طرف طبیعت بسنجیدگی تمام آمادہ اور رجوع ہوگی *

باب دوم

حکومت الٰہی کے بنائیں جس کا عمل آراء و سرائے کے ذریعہ سے ہوتا
ہو مخصوص اس حکومت کا بیان حج سرائے کے ذریعہ سے عمل میں آتی ہو

حیات آئندہ کا ہونا ہمارے لئے جو ایک مسئلہ ہم سمجھا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے
کہ ہم کو راحت و رنج کی قابلیت حاصل ہے اور اس پر غور کرنے کی اشد ضرورت اس قیاس کی
بنا پر لازم آتی ہے کہ آئندہ کی راحت و رنج ہمارے اعمال پر جو اس عالم میں ہوئے مضر
ہے۔ بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوتا تو بھی ایسے امر کا خیال جس پر ہمارے نفع یا ضرر کا موقوف
ہونا اس قدر ممکن ہو گا ہے (خاص کر دوسروں کی وفات یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر) لامحالہ
دل میں آتا۔ لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آئندہ کا نفع و ضرر حال کے اطوار و کردار پر
طرح موقوف نہیں ہے تو اباب فہم سوائے اسکے کہ حالت آئندہ کی نسبت ایسے موقوف
گو نہ خیال کریں کچھ زیادہ توجہ نہ کرتے۔ مگر بخلاف اسکے اگر تشبیہ عالم سے یا کسی اور وجہ
سے ایسا خیال کرنے کی کہ ہمارا نفع و ضرر اس پر موقوف ہے گنجائش ہو تو اس صورت
میں ہم کو لازم آتا ہے کہ کمال فکر اور تردد اس فائدے کے حاصل کرنے کے لئے
عمل میں لاویں اور ایسی رفتار اختیار کریں کہ ہم حیات آئندہ کے اس عذاب سے
بچیں اور اس راحت کو حاصل کریں جنکی نسبت ہمارا نہ صرف قیاس ہے کہ ہم اونکی
قابلیت رکھتے ہیں بلکہ دل میں یہ خطرہ گذرتا ہے کہ ایک سے بچنا اور دوسرے کا حاصل
کرنا ہمارے اختیار میں ہے۔ اگر حیات اور نفع و ضرر آئندہ کا کوئی اور ثبوت سوائے اول
ظنی ثبوت کے جو تقریر مرقومہ بالا سے حاصل ہے نہ ہوتا تو اس صورت میں بھی اس امر کی

۴
برابر اس
مستند ہے

نسبت کہ آیا خطرہ آخر الذکر کی گنجائش ہے یا نہیں فکر اہم لازم آتی +
 حالت موجودہ میں ہماری کل خوشیاں اور اکثر تکلیفیں ہمارے اختیار میں کہی
 گئی ہیں کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے افعال کے نتیجے میں اور ہمارے خالق نے ان
 نتیجوں کی پیش بینی کی قابلیت ہم کو عطا فرمائی ہے ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ بغیر
 ہماری فکر اور احتیاط خاص کے وہ ہماری زیست تک کا حفظ نہیں کرتا ہے یعنی غذا کا
 مہیا اور استعمال کرنا جو اس نے ہماری زیست قائم رکھنے کے لئے مقرر کی ہے اور جسکے
 بغیر ہم ہرگز زندہ نہیں رہ سکتے بہر حال ضروری ہوتا ہے۔ اور عموماً دیکھنے میں آتا ہے کہ شیا
 خارجیہ جو ہماری انواع خواہشوں کی مطلوب ہیں و سے بغیر کسی خاص طرح کی کوشش
 کے نہ حاصل ہو سکتی ہیں اور نہ ہم ان سے حظ اٹھا سکتے ہیں لیکن اس خاص طرح کوشش
 کرنے سے ہم ان چیزوں کو جن سے ہمارا فائدہ طبعی ہے حاصل بھی کرتے ہیں اور
 ان سے حظ بھی اٹھاتے ہیں یا اس ذریعہ سے اپنے قبضہ ہونا اور ان سے حظ اٹھانا
 خدا تعالیٰ کی طرف سے ہم کو عطا ہوتا ہے۔ اور میرے علم میں کوئی خوشی کسی قسم اور کسی درجہ
 کی نہیں ہے جسکا حاصل ہونا ہمارے عمل پر موقوف نہ ہو۔ عاقبت اندیشی اور ہوشیاری کے
 ذریعہ سے ہم اپنی زیست کے ایام میں سے بڑا زمانہ متوسط درجے کے چین اور آرام
 میں بسر کر سکتے ہیں یا برخلاف اسکے بیاکی اور بے تاملی یا ہوائے نفسانہ کے غلبہ
 یا خود رانی کے باعث حتیٰ کہ بے پروائی سے بھی اپنے تین جس قدر چاہیں خوار کر سکتے ہیں
 اور بہترے آپ کو واقعی دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہیں یعنی وہ کام کرتے ہیں جسکا نتیجہ
 پہلے سے دے جانتے ہیں کہ یہ ہوگا۔ دے ان طریقوں کو اختیار کرتے ہیں جنکا نتیجہ اور ان
 کی حالت کے معائنہ اور اپنے تجربہ اور تعلیم سے دے جانتے ہیں کہ ذلت اور مفلسی اور

بیماری اور جوان مرنا ہوگا۔ ہر ایک شخص کے دیکھنے میں آتا ہے کہ سلسلہ دنیا عموماً اسی طرح جاری ہے اگرچہ یہ امر مسلم ہے کہ ہم تجربے سے دریافت نہیں کر سکتے کہ ہماری کل تکلیفیں ہماری ہی نادانی کے نتیجے ہیں۔

اور یہ بات کہ خالق عالم اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ انکے اعمال کے ادراکات مخصوص بلا تفریق کیوں عطا نہیں فرماتا اور بے وسیلے انکے اعمال کے انھیں مسرور و معظوظ کیوں نہیں کرتا اور انھیں اپنے اوپر کسی طرح کی تکلیف عائد کرنے سے باز کیوں نہیں رکھتا اور کیا ہے۔ شاید کہ حقیقت اشیا میں کچھ محالات امر مذکور کے منافی ہوں جن سے ہم ناواقف ہیں یا شاید نظر بحالت مجموعی ایسے طریقے سے بہ نسبت طریقہ موجودہ کے کم خوشی حاصل ہوتی یا شاید رحمت الہی جسکی نسبت ہم از بس آزادانہ تخیلات کیا کرتے ہیں محض و مجرد مسرت پیدا کرنے کی مقتضی نہ ہو بلکہ اس امر کی مقتضی ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق لوگوں کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذات کامل نامتناہی کو یہ خوش آتا ہو کہ اوسکی مخلوق اوس طینت کے موافق جو اوس نے انھیں عطا فرمائی ہے عمل کرے اور اون تعلقات کا جو انکے باہم مقرر کئے ہیں لحاظ رکھے اور نیز اوس تعلق کا جو دوس سے رکھتے ہیں اور جو سب سے بزرگ تر بلکہ انکے زمانہ حیات کے لئے لایم ہے۔ شاید اوس ذات کامل نامتناہی کو عمل ذی اختیار کا تقویٰ اختیاری خوش آتا ہو نہ صرف نفس تقویٰ کے لحاظ سے بلکہ اس لئے ہی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت میں فی الحقیقت مدد پہنچتی ہے۔ یا حق تعالیٰ کے دنیا کے پیدا کرنے اور اس طرح حکومت کرنے کی علت غائی ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہے کہ اوس میں کوئی بات ایسی ہو جو کا تصور کرنا ہمارے امکان سے اوس قدر باہر ہو جو بقدر رنگون کا تصور کرنا ایک نامیہ شخص کے امکان سے باہر ہے۔ غرض کہ کچھ ہو یہ بات تو تجربہ

عامہ سے یقیناً حاصل ہے کہ طریقہ تکلیف انتظام اتنی بہین آگاہ کرتا ہے یا کم و بیش قابلیت پیش بینی کی ہمو عطا کرتا ہے کہ ایسے اعمال کے نتیجے ایسی خوشیاں اور ایسے اعمال کے نتیجے ایسی تکلیفیں ہونگی اور ہمارے اعمال کے موافق وہ خوشیاں ہمو بخشا اور وہ تکلیفیں ہمو نازل کرے گا۔

اعترض۔ لیکن کل امور مسطورہ بالا کو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے۔ جواب۔ بجا ہے اور میں بھی یہی کہتا ہوں کہ او کو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے یعنی نہ الفاظ اور معنی سلسلہ عالم سے بلکہ اس سے جس نے او کو مقرر کیا اور اشیا کو او کے احاطے میں رکھا یا اس سلسلہ فعل سے جس کو کیساں یاد دہی ہونے کے باعث طبعی کہتے ہیں اور جس سے ایک فاعل کارکن کا وجود لازم آتا ہے۔ جس وقت آدمیوں کو طبیعت عالم کے موجد کا اقرار مجبوراً کرنا پڑے یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبعی ہے تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ او کا انتظام کیساں نہیں چاہیئے۔ اور اسوجہ سے کہ او کے افعال دائمی ہیں او کے فاعل ہونیکا انکار بجا ہے کیونکہ نتیجے او کے عمل کے دائمی ہیں گو او کا عمل دائمی ہو یا نہو حالانکہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ دائمی خیال کیا جاوے۔ الغرض ہر شخص جو کچھ کہہ کرتا ہے بالطبع اس دور اندیشی اور اسید پر کرتا ہے کہ ضرر سے بچنے یا فائدہ حاصل کرے اور اگر سلسلہ اسباب عالم حق تعالیٰ کا مقرر کیا ہوا ہے اور ہمارے علم اور تجربے کی طبعی قوتیں او کی عطا کی ہوئی ہیں تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہیں اوسی کے معین کئے ہوئے ہیں اور اون نتیجوں کی پیش بینی ہمارے واسطے او کی طرف سے ایک آگاہی ہے کہ کس طرح ہمو عمل کرنا چاہیئے *

سوال۔ پس کیا یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر خواہش نفسانی کے التذاذ کے

ساتھ جو حظ بالطبع لگا ہوا ہے اور کما منشا ہی ہے کہ وہ ہکو ہر موقع پر اس طرح کے
 مسئلہ اذ پر آمادہ کرے اور وہ حظ اوس فعل کی جزا سمجھا جائے۔ جواب۔ ہرگز نہیں
 اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہکو آنکلیں دینے سے بالطبع یہ غرض ہے کہ ہر شے کو دیکھیں جو
 بصارت میں آسکتی ہے خواہ وہ اشیاء اونکے لئے مہلک ہوں یا کسی اور وجہ سے ہکو
 اول سے آنکلیں پھیر لینا لازم آتا ہو۔ تاہم بلاشبہ آنکلیں ہمیں دیکھنے کے لئے دی گئی ہیں
 اسی طرح پر کوئی شک نہیں کہ حظوظ اور تکالیف جو خواہشوں سے متعلق ہیں اور جن کی
 پیش بینی ہکو حاصل ہے انسان کو عموماً خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کو
 دی گئی ہیں *

اس تقریر اجمالی سے جو ہر ایک پر روشن ہے کہ حق تعالیٰ نے ہم پر ظاہر کر دیا ہے
 کہ اوس نے ایک طرح کے عمل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے عمل یا بالکل
 عمل نہ کرنے کے نتیجے تکلیف اور بے چینی مقرر کئے ہیں اور نیز اس بات سے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ
 اسے نتیجے جنکی ہکو آگاہی دی گئی ہے برابر بخور میں آتے ہیں ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم
 لفظ حکومت کے صحیح صحیح معنی کے اعتبار سے فی الحال اوسکی حکومت کے حقیقت تحت
 میں یعنی باعتبار ایسے معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا ہکو دیتا ہے جبکہ طبیعت
 عالم کے موجد کا وجود تسلیم کر لیا گیا تو ہمارا اس طرحیہ اس کے زیر حکومت ہونا اس قدر عقلاً
 نہیں جس قدر تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس کے زیر حکومت ہونا باعتبار اوس ہی معنی کے
 کہ میں جیسے حکام مدنی کے زیر حکومت ہونا۔ کیونکہ افعال سے جنکے کرنے اور نہ کرنے
 کے ہم مختار ہیں بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی کرنا اور اس تعین کی پیشتر سے ہکو
 آگاہی دینی ہکرانی عبارت ہی سے ہے۔ خوشی یا تکلیف کا اس طرح ہمارے چال و چلن سے

پیدا ہونا خواہ وہ موجد عالم کے فعل کی وجہ سے ہو جو وہ ہماری نسبت ہر لمحہ جب ہم کو خوشی یا تکلیف ہوتی ہے عمل میں لاتا ہے یا اسوجہ سے ہو کہ اوسنے اپنا منشا کائنات کی فطرت میں ڈال کے یوں اپنے کام کو ایک بار ہی انجام دیا ہو معاملہ زیر بحث میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ممکن ہوتا کہ حکام مدنی اپنے قوانین کے احکام کو بعد اجراء کے بلا کسی طرح کا دخل دیئے یعنی بغیر تحقیقات اور کارروائی مضابطہ کے تعمیل کر سکتے یعنی اگر یہ ممکن ہوتا کہ اوسکے قانون کی تعمیل خود بخود ہو جاتی یا ہر مجرم اپنے تین بذات خود سزا دے لیتا تو اس صورت میں بھی ہم اونسے باعتبار اوس معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہیں مگر یہ حکومت اعلیٰ اور کامل تر ہوتی۔ اس بات پر کہ خفیف تکلیفیں خدا کی طرف سے سزائیں ہیں یقین ہے کہ بعض لوگ ہنسنیگے لیکن اونکا یہ ہنسنا بیجا ہے کیونکہ جمیع علل غائیہ کا انکار کئے بغیر اوس بات کا جس سے یہاں مجملاً غرض ہے جواب ثانی دینا یا اوس سے گریز کرنا غیر ممکن ہے کیونکہ در صورت تسلیم کرنے علل غائیہ کے حظوظ اور تکالیف مذکورہ کا بھی تسلیم کرنا بطور اونکی مثالوں کے لازم آویگا۔ اور اگر یہ امر مسلم ہے اور حق تعالیٰ نے علانیہ اس غرض سے کہ ہم کو کسی خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلاوے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کی ہے تو اس صورت میں وہ نہ صرف خوشی اور تکلیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا ہے مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اٹھاتے ہیں جس سے ہمارے جسموں کا ضرر ہو جیسے آتش کی زیادہ تر زدیگی یا اپنے تین زخمی کرنا طبیعت عالم کے موجد نے اس لئے مقرر کی ہو کہ ہم اوں افعال سے جتنے ہماری ہلاکت متصور ہے باز رہیں تو یہ مثال موجد عالم کے ہمارے افعال کی سزا دینے کی اور ہمارے اوسکے زیر حکومت ہونے کی اوسی قدر قوی ہے کہ گویا آسمان سے یا آواز بلند ہم سے کہد یا گیا ہو کہ اگر ہم ایسے افعال کریں گے تو وہ ہم پر

ایسی تکلیف نازل کرے گا (اور اوس تکلیف کو نازل رکھی کرتا ہو) خواہ وہ تکلیف خفیف ہو یا شدید
پس واضح ہے کہ قبل اسکے کہ موجود عالم کی نیکو کاری و صداقت و عدالت و
مثل آن دیگر صفات پر محاذ کیا جاوے صحیح خیال جو ہمارے دل میں اوسکی نسبت پیدا ہوتا
ہے یہ ہے کہ وہ ایک مالک اور حاکم ہے۔ اور نفس الامین اپنی حالت جو ہم تجربے سے
معلوم کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ اس عالم میں ہمارے اعمال کی جزا و سزا دینے کے وسیلے
سے ہم پر واقعی سلطنت و حکومت کرتا ہے۔ الفاظ جزا و سزا کے ٹھیک ٹھیک بلکہ وہی معنی
یہاں پر لینا چاہیئے جو معنی اوس جزا و سزا کے لئے جاتے ہیں جو خادم اور رعایا اور سچے
اپنے حاکمون اور سرپرستوں کے ہاتھوں پاتے ہیں +

اس طرح سراسر تشبیہات عالم اور کل سلسلہ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا
ہے کہ دین کی اس تعلیم اجمالی میں کہ حق تعالیٰ انسان کو حالت آئندہ میں اونکے اعمال کی
جزا و سزا دیگا کوئی امر ایسا نہیں ہے کہ اعتبار کرنے کے لائق نہ ہو یعنی کوئی بے اعتباری
نفس جزا و سزا کے خیال سے پیدا نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کل سلسلہ اسباب عالم خدا تعالیٰ
کے فی الحال ہمارے اوپر ایسی حکومت کرنے کی ایک نظیر ہے جو جزا و سزا پر دلالت کرتی ہے
لیکن چونکہ لوگ خدا کی طرف سے سزا عائد ہونے پر خاصکر اعتراض کرتے
ہیں اور اوسکے تسلیم کرنے میں ازلیں تامل کرتے ہیں اس لئے بعض کیفیات سزاؤں کی
جو اس عالم کے سلسلہ طبعی میں دیکھنے میں آتی ہیں اور جو عالم آئندہ کی حالت سزا سے
جسکی دین ہکوتیقین کرتا ہے مشابہ ہیں بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت
اوس درجے کی ہے کہ جیسا اول کیفیات سے سزا کے آئندہ کا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے
ویسا ہی وہ غور کرنیوالوں کے دلوں پر اوسکی نسبت لامحالہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہیں +

ابھی بیان ہو چکا ہے کہ خاص تکلیفین یا عاقبت اندیشی اور خود رانی کے افعال خاص سے بطبع عائد ہوتی ہیں اور نیز اون افعال سے جو عموماً اور صرف کائنات سمجھے جاتے ہیں اور یہ نتیجے جبکہ ہکواونکی پیش بینی حاصل ہے تو درحقیقت سزائیں طبعیہ ہیں جو ایسے افعال سے ملحق ہیں کیونکہ بیشتر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے یہ نہیں ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفوں سے معمور دیکھتے ہیں بلکہ یہ سنے کہ اکثر تکلیفین لوگ اپنے اوپر خود اپنے اطوار و کردار سے عائد کرتے ہیں جو قبل از وقوع دریافت ہو سکتی تھیں اور اون سے بچنا بھی ممکن تھا۔ ان طبعی سزائوں کی کیفیات جو خاکہ غور طلب ہیں سو اس قبیل سے ہیں کہ اکثر اوقات وہ ایسے افعال کی وجہ سے پیدا یا عائد ہوتی ہیں جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں اور جنکے ساتھ بہت کچھ حفاظت لگا ہوا ہے مثلاً بیماری اور عمر طبعی سے پہلے مر جانا بے اعتدالی کے نتیجے ہیں اگر چہ غایت درجہ کی مشرت و نشاط اوسکے ہر کام میں۔ اور یہ سزائیں اون فائدوں اور مسرتوں کی نسبت جو اون افعال سے حاصل ہونے لگتی ہیں اور جنکے سزائیں ہیں اکثر اوقات بہت زیادہ ہوتی ہیں اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کر سکتے ہیں جس میں طبعی سزائیں جو فی الواقع عائد ہونگی فعل کے سرزد ہونے ہی فی الفور یا بہت جلد عائد ہوں لیکن برخلاف اسکے ہم عالم میں دیکھتے ہیں کہ ان سزائوں میں اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کہی اس قدر کہ وہ افعال جو اونکے باعث ہوئے فراموش ہو جاتے ہیں۔ پس عالم کا نظام ایسا ہے کہ سزا کے توقف سے انجام کار سزا نہونے کا کسی قسم یا درجے کا گمان ہو نہیں سکتا۔ اور یہی توقف کے طبعی سزائیں یا تکلیفین اکثر اوقات نہ بتدریج بلکہ دفعۃً و یکبارگی شدت سے عائد ہوتی ہیں اگر سب نہیں تکلیف خاص تو بہر حال اکثر عائد ہوتی ہے اور جیسا کہ ایسی

تکلیف بعید کا خاص افعال سے عائد ہونا لوگوں کو کبھی یقیناً دریافت نہیں ہوتا ویسا ہی یہ
 ارتکاب کے وقت اونکو اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال بہت کم ہوتا ہے اور بار بار
 صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو پیشتر اس بات کا تو اعتنا ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے کہ بے اعتدالی
 سے مثلاً امراض پیدا ہونگے یا جرائم کی جو تہذیب کے خلاف ہوں سنز المیگی تاہم اونکو اپنے
 بچ جانیکا درحقیقت ظن غالب اکثر رہتا ہے۔ مگر یا وجود اسکے سلسلہ معینہ میں فرق نہیں
 ہوتا اور بہت سی صورتوں میں جبکا ذکر ہوا تکلیف وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔
 معذرا اگرچہ نادانی اور ناواقفیت اندیشی کی نسبت شباب کا عذر کر سکتے ہیں کہ یہ ایام بطبع
 بیفکرمی کے ہوتے ہیں جنمیں سرکشی اور اویاشی کے نتیجے صاف صاف دکھائی نہیں دیتے
 تاہم یہ بات اون نتیجوں کے عائد ہونے کی مانع نہیں ہوتی بلکہ اون سے عمر بھر رنج سخت
 عائد ہوتا ہے۔ زمانہ شباب کی پڑی ہوئی عادتیں بھی اکثر تباہی مگلی کا باعث ہوتی ہیں اور
 آدمیوں کی کامیابی اس دنیا میں نہ صرف وہ جسکو دنیا کے لوگ کامیابی کہتے ہیں بلکہ انکا
 فی الواقع دکھی یا دکھی ہونا بدرجہ غایت اور مختلف طرح سے اوس طریقے پر موقوف ہوتا ہے
 جس میں وہ اپنی اوائل عمر بسر کرتے ہیں۔ مگر ان نتیجوں پر دے اکثر اوقات غور نہیں کرتے
 اور شاید قبل از وقوع جیسا کہ چاہیے یقین ہی نہیں کرتے ہیں۔ اس بات کا بھی ذکر کرنا چاہیے
 کہ بیشمار حالتوں میں سلسلہ طبعی کے موافق اوقات معینہ پر بہکوا اپنے لئے فائدے حاصل
 کرنے کے موقع ملتے ہیں اور یہ فائدے جب ہم چاہیں تب حاصل نہیں ہو سکتے اور
 دے موقعے ہاتھ سے گئے بعد پھر دستیاب ہو سکتے ہیں۔ عام سلسلہ اسباب عالم
 امر مذکور کی فی الحقیقت ایک قیطر ہے۔ اگر ایام شباب میں آدمی نا تربیت پذیر اور خود را
 ہوں تو آئندہ عمر میں بسبب نہونے اون لیاقتوں کے جنکے حاصل کرنے میں اونھوں نے

عین حاصل کرنے کے وقت غفلت کی خواہش خواہ تکلیف اٹھاتے ہیں۔ کاشتکار اگر
تخم ریزی کے وقت نہ بوئے تو کل سال اوسکا برباد جاتا ہے اسی طرح اگر چاندانی
اور بے اعتدالی کے مرکب ہونے کے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیوں کو مثلاً اس
بات کا اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنے معاملات کو کسی قدر سنبھالیں اور اپنی صحت جسمانی
اور وضع کی اصلاح کریں تاہم اکثر حالات میں اصلاح حقیقی بعد گزرنے اوس حد کے خوری
اور مفلسی اور بیماری اور بدنامی کو چونا دانی اور بے اعتدالی سے بالطبع ملتی ہیں روک
نہیں سکتی۔ تا عاقبت اندیشی اور بد چلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہو گیا
تو پھر اس عالم کے قاعدہ طبعی کے موافق توبہ کو جبکہ نہیں رہتی اس بات پر بھی خوب
غور کرنا چاہیے کہ تقاضا اور عدم توجہی اور جو کچھ ہم کو کرنا چاہیے اوسکو پیش نظر نہ کرنے
کے نتیجے اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے ہیں جیسے کسی صریح بد چلنی کے جو قوت
شہوانیہ کے غلبہ سے وقوع میں آئی ہو۔ الغرض جیسی کہ حکومت طبعیہ ہے ویسی ہی
اوسکی سزائیں بھی طبعی ہیں اور بعض ان میں سے سزائے موت ہیں جیسے عیاشی کا
نتیجہ اکثر اوقات موت ہوتی ہے۔ پس بہت سی طبعی سزائیں اوسکے واسطے جو
اوسکو اپنے اوپر عائد کرتا ہے اگر اودن پر صرف باعتبار اوسکی دنیوی حیثیت کے محاذ
کیا جاوے تو انتہا درجے کی سزائیں ہیں اور تعین طبعی کے موافق عائد ہوتی ہیں تاکہ
مجرم کو دفع کریں کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہنچے یا اس لئے کہ پس ماندوں کو عبرت
اگرچہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے :

یہ باتیں ایسی نہیں ہیں جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہیں یا ایسی جنکا ظور صرف
کبھی کبھی ہوتا ہو بلکہ یہ باتیں تو روزمرہ کے تجربے کی ہیں۔ وہ ایسے قواعد سے جن پر

قریب قریب عام کا اطلاق ہو سکتا ہے برآمد ہوتی ہیں جنکے وسیلے سے حق تعالیٰ
 اپنی قدرت کے سلسلہ طبعی کے مطابق اس دنیا پر حکومت کرتا ہے اور یہ باتیں
 شریون کی سزائے آئندہ سے (جیسا ذہن تعلیم کرتا ہے) ایسی مشابہ اور ہرگز نہیں
 کہ دونوں کا اون ہی الفاظ میں اور ایک ہی طرز پر بیان کیا جاتا ہے محل نہیں معلوم
 ہوتا ہے مثلاً امثال کی کتاب میں دانش کا اس طرح بیان آیا ہے کہ وہ مقامات
 ہجوم عام میں جا کر اپنے تئیں انسان کی زندگی کا ہادی معین قرار دیتی ہے اور کہ
 اوسکو قبول نہیں کرتے اور اون سے جو اوس راہ سے گذرتے ہیں خطاب کر کے
 یوں فرماتی ہے کہ اے سادہ لوحو تم کب تک نادانی کو عزیز رکھو گے اور استہزا کرنا
 استہزا پر مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھیں گے۔ تم میری تنبیہ پر متوجہ ہو کر
 میں اپنی روح تم پر جاری کرونگی اور اپنا کلام تمکو سمجھاؤنگی لیکن جب کسی نے التفات
 نہ کیا تو یوں کہتی ہے ازیسکہ میں نے بلایا اور تم نے نمانا میں نے اپنا ہاتھ پھیلا یا
 اور کوئی متوجہ نہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتوں کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نہ کی
 میں بھی تمہاری پریشانی پر ہنسوں گی اور جب تم پر دہشت غالب ہوگی تو میں ٹھٹھے
 ماروں گی۔ جسوقت تمہاری دہشت خرابی کی مانند تمپر آوگی اور تمہاری آفت گردباد کی
 طرح تم تک پہنچے گی اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تمپر پڑے گی تب دے مجھے پکارینگے
 پر میں جواب نہ دوں گی دے سویرے مجھے ڈھونڈھینگے پر مجھے پناہ دینگے ظاہر ہے
 کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اوسکے از بس مجازی ہیں تاہم
 اوسکے معنی عیان ہیں اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف ہویدا ہے۔ کیونکہ
 اوتھوں نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار نہ کیا سو دے

۴
 پہلے بیان
 دانش کا
 امثال کا
 پہلا باب

اپنے اعمال کے پھل کھا دینگے اور اپنی ہی مصلحتوں سے سیر ہو دینگے کیونکہ
سادہ لوحوں کا اطمینان ان کے قتل کا باعث ہو گا اور احمقوں کی کامیابی انہیں
ہلاک کرے گی۔ کل عبارت مسطورہ بالانتاج افعال انسانی کے جیسا کہ دے اس
عالم میں ہمارے تجربہ میں آتے ہیں اور نیز دین کی اوس تعلیم کے کہ الم آئندہ میں
کس امر کا متوقع ہونا چاہیئے ایسی مناسب حال ہے کہ محل تاثر ہے کہ دونوں میں
سے اس مقام پر خاص غرض کس سے ہے۔

فی الواقع جبکہ ایسی حالت آئندہ کے ثبوت حقیقی پر جمین جزا و سزا ہو گی
کیجاتی ہے تو میری دانست میں کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ اس قدر صاف صاف
دل میں نہیں آتا اور اس کا تصور ذہن نشین نہیں ہوتا جیسا کہ اس بات پر غور کرنے سے
ہوتا ہے کہ بعد التفات نمونے چند در چند مانعت و فصلح و تنبیہات پر جو بدی اور نادانی
اور بے اعتدالی کی راہ میں آدمیوں کو پیش آتی ہیں ایسی تنبیہات جو خود ان کے تقاضا
طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں اور جو غیروں کا حال دیکھنے سے اور خفیف تکلیفوں
سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے ہیں اور دانشمندان اور صاحبوں کی تعلیم سے
ظہور میں آتی ہیں۔ اور بعد ان تنبیہات کی عرصے تک تخفیر اور تضحیک کئے جانے
کے۔ اور نادانی کے خاص برے دنیوی نتیجوں کے عرصہ بعد تک ملتوی رہنے
کے آخر کار روئے مثل ایک لشکر مستح کے بغلیہ تمام عائد ہوتے ہیں ایسی حالت
میں تو بہ کام نہیں آتی بلکہ ان کی تکلیف کو اور بھی زیادہ کرتی ہے کیونکہ اب حال
لا علاج ہو گیا اور مفلسی اور بیماری اور تاشف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو
انہیں کے اعمال کے نتیجے ہیں ان پر مستولی ہوتے ہیں اور پھر کوئی صورت

علاج یا جابر می کی نہیں رہتی۔ بیان مسطورہ بالا عالم کے نظام عام کا حال قہری ہے
 ہماری غرض یہ ہرگز نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم کے مطابق
 جس قدر کہ وہ فی الحال دیکھنے میں آتا ہے آدمیوں کو اونکی بدکرداری کے اندازہ کے
 موافق ہمیشہ سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ بہت سی مثالیں بدکرداری کی ہیں جنکی مختلف
 طریقوں سے جیسا ذکر ہوا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالیں ازلیں مہیب ہیں اور قواعد
 عالم کا اقتضا دریافت کرنے کے لئے کافی ہیں اور اگر اونپر بخوبی غور کیا جاوے تو
 جمیع اعتراضات کے رد کے واسطے جو ایسی حالت آئندہ کے قابل اعتبار ہوئے
 کی نسبت جہیں سزا ہوگی پیش کئے جاتے ہیں کافی اور وافی ہیں خواہ وہ
 اعتراضات اس خیال سے پیدا ہوں کہ ہماری ضعیف البنیانی اور اسباب تحریریں
 جو گرد و پیش ہیں انسان کے شرکی معصیت کو قریب قریب کا عدم کرتے ہیں اور
 خواہ وہ اعتراض کسی اوقیل یعنی مسئلہ جبر سے پیدا ہوں یا اس خیال سے کہ
 ایک ذات نامتناہی کی مرضی کا مخالف ممکن نہیں دیا اس سے کہ وہ ناراضی اور
 خشمناکی سے ضرور مترا و مترا ہوگا *

اگرچہ اس قسم کی باتوں پر جنکا بیان ہوا فکر کرنے سے سنجیدہ آدمیوں پر
 جو بیشتر جوش و خروش سے خالی اور نہایت مستقل مزاج ہیں خوف طاری ہوتا ہے
 تاہم جو کچھ کیفیت نفس الامر میں ہے اسکا بیان کرنا اور اوپر غور کرنا مناسب معلوم
 ہوتا ہے۔ فی زمانہ اس امر کی نسبت کہ حالت آئندہ میں حکومت آئینہ کے تحت
 کیا ہوگا ایسی بیباکی مرقع ہے کہ کسی اور تقدیر پر سوائے اسکے کہ طریقہ دہریہ
 قطعاً ثابت ہو گیا ہو اور اس کے عموماً قائل ہو گئے ہوں ہرگز بجا سمجھی نہیں جاسکتی

اس لئے آدمیوں کو جتنا نا اور اگر ممکن ہو یہ امر اونکے دلنشین کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شک کر نیوالوں کے اصول کی بنا پر بھی ایسی بیباکی کے لئے کوئی وجہ موعہ ہرگز پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ کسی شخص کی نسبت وقت تولد کے اس دنیا میں کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شاید اسکی رفتار ایسی ہو کہ اس سے دنیا کو کسی طرح کا فائدہ نہ پہونچے سوائے اسکے کہ اور لوگ شر اور نادانی کے ہولناک نتیجے دیکھ کر عجزت پکڑیں یا یہ کہ وہ اپنے اوپر کمال ہجرتی کی سزا موت عائد کرے (اور یہ تو جو شخص چاہے کر سکتا ہے) یا کسی اور طریقہ بے اعتدالی سے اپنی عمر کوتاہ کرے یا اپنے اوپر روسیاهی اور امراض جو موت سے بدترین عائد کرے۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اور کا پیدا ہونا اوسکے لئے بہتر ہوتا۔ اور کیا کوئی دینی ہی دینی دلیل ہے جسکی بنا پر لوگ اپنے تئیں محفوظ سمجھیں اور باتیں بناوین کہ گویا انکو ثبوت یقینی حاصل ہوا کہ وہ کیسی ہی مطلق الضائی کیون نہ اختیار کریں آئندہ کے اعلیٰ فائدہ اور ضرر کے بارہ میں کوئی ایسی صورت جسکا ابھی ذکر ہوا پیش آ نہیں سکتی ہے حالانکہ دونوں عالم ایک ہی پروردگار کے زیر حکومت ہیں +

باب سوم حق تعالیٰ کی حکومتِ ممیزہ کے بنیین

جیسا دنیا کے نظام میں ارادت اور علل غائیہ کے گونا گون آثار سے ثابت ہے کہ وہ ایک ذاتِ مدبر کی صنعت ہے یہی طرح راحت اور رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اس کی مخلوقات میں منقسم ہیں ثابت ہے کہ وہ اس کے زیرِ حکومت ہیں اور اس طرح کی حکومت کو ایسی مخلوقات پر جو جو اس اور عقل سے مزین ہوں اس کی حکومت طبعیہ کہہ سکتے ہیں مگر اس سے کچھ زیادہ بات نکلتی ہے جبہ حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ کا جو اس دنیا پر ہے ذکر کرتے وقت عموماً کم لحاظ کیا جاتا ہے۔ اس سے اسی قسم کی حکومت نکلتی ہے جیسی آقا اپنے خادموں اور مدنی حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل میں لاتے ہیں چنانچہ علل غائیہ کی ان مثالوں سے دنیا کے ایک حاکم مدبر کا وجود باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی ذکر ہوا اور پیشتر صاف صاف بیان ہو چکا ہے ایسا واقعی ثابت ہوتا ہے جیسا علل غائیہ کی اور مثالوں سے ایک صانع مدبر کا ہونا ثابت ہوتا ہے +

مگر محض اتنی ہی بات سے بادی النظر میں یہ امر تحقیق طے نہیں ہوتا کہ طبیعتِ عالم کے موجد کا خاصہ یہ ہے کہ وہ اس حاکمانہ تعلق کو نیکی اور بدی کا لحاظ نہ کرے۔ اور نہ اس کی حکومت کا تمیز ہونا قرار پاتا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا دائرِ نیکی کا رہے۔ حکومتِ ممیزہ کا مدار آدمیوں کو ان کے افعال کی صرف جزا اور سزا دینے پر نہیں ہے یہ تو ایک ظالم شخص بھی کر سکتا ہے۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ راستباز کو جزا اور شریر کو سزا دینا چاہئے اور آدمیوں سے باعتبار ان کے افعال کی نیکی اور بدی کے سلوک

۴
یعنی ایسی
حکومتِ فاعلیہ
دشمنانہ
قائم ہے +
۴
حق تعالیٰ
میں

کیا جائے۔ اور کمال حکومت میٹرزہ کا جمیع مخلوقات ذمی عقل کے ساتھ بقدر اونکی فاتی لیاقت یا علم لیاقت کے بطریق مذکور پیش آنے پر موقوف ہے +

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ طبیعت عالم کے موجود کا خاصہ محض رحمت ہے اور بس صیغت مبداء فعل ہونیکے اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ وہ اپنی وسعت میں بیکر ہے مقتضی اس امر کی ہے کہ بغیر لحاظ آدمیوں کے چال و چلن کے زیادہ سے زیادہ جہان تک ممکن ہو خوشی پیدا کرے اور اگر چال و چلن پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے زیادہ کرنے کی نظر سے ہو۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ حق تعالیٰ کا خاصہ محض رحمت ہی رحمت ہے تو اسکی صداقت اور عدالت محض رحمت دانشمندانہ بین اور بس۔ بغیر ثبوت ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت بیجا ہے کیونکہ ایسے مقدمے میں ہکو یا حقیقا و ادب گفتگو کرنی لازم ہے اور اس مقام پر اس بات کی تحقیق نہیں کیجاتی ہے کہ آیا امر مذکور ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں بلکہ اس بات کی کہ اس دنیا کے نظام اور اہتمام میں راستی کی حکومت کا طریقہ جو ایک حاکم نیکو کار کے وجود پر دلالت کرتا ہو صاف صاف مد نظر رکھا گیا ہے یا نہیں ممکن ہے کہ خلق اللہ میں ایسے مخلوق ہوں جن پر طبیعت عالم کا موجود اپنی جمیع صفات میں سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت غیر متناہیہ کے پیرایے میں اپنے تئیں ظاہر کرتا ہو۔ یہ صفت از بس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف کے منافی نہ ہو اور امید ہے کہ نہ ہو۔ لیکن ہم پر حاکم نیکو کار کے پیرایے میں اپنے تئیں ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم نیکو کار ہونے کے اور کا محض مطلق رحیم ہونا باعتبار اس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہ ہو۔ مگر وہ خادموں پر واقعی ایک حاکم ہے کیونکہ اسنے اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام و اہتمام میں دیا ہے یا بن نظر کہ وہ ہمارے افعال کی ہکو جزا و سزا دیتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ علاوہ

اوس ثبوت کے جو او کی حکومت کا حاصل ہے اور علاوہ نور باطن کی ہدایتوں بالطبع کے اوسنے اس دنیا کے نظام و اہتمام میں صاف صاف خبر اس امر کی دی ہو کہ او کی حکومت راستی یعنی خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے۔ اور یہ بات ایسے شخصوں پر روشن ہوگی جو او کی صلیت کو واجب الفکر سمجھتے ہیں نہ ہر خاقل پر جو سرسری طور سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے +

مگر اس بات پر خاص فکر غور کرنا چاہیے کہ یہ امر تسلیم ہے کہ حکومت الہیہ جسکے تحت ہونے کا تجربہ ہر حکومت موجودہ میں حاصل ہو اگر کوہمچر شخص اسی عالم کے لحاظ سے نظر کیا جائے تو مکمل حکومت متمیزہ نہیں ہے۔ تاہم یہ بات اس امر کی مانع نہیں ہوتی کہ او میں کسی قدر کم یا زیادہ خیر و شر کا امتیاز واقعی پایا جاتا ہو۔ حکومت متمیزہ کا کسی قدر جاری ہونا تو صاف صاف ظاہر ہے۔ اور یہ بات اوسکے کامل ہو جانے یا اوس درجہ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے پہونچنے کا خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ انتظام الہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی موجودہ میں ظاہر ہو سکتا ہے عیان نہ ہو جاوے۔ اور اس باب میں اس امر کی گفتیش منظور ہے کہ یہ صورت کتنا ہے یعنی علاوہ خیر و شر میں تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہر عطا فرمائی ہے اور علاوہ اوس خیال طبعی کے جو ہم خدا تعالیٰ کے اول جمادات پر جنکو اوس نے یہ طبیعت عطا کی ہے حاکم نیکو کار ہونیکا رکھتے ہیں اس دنیا میں باوجود او کی اتیری اور بد نظمی کے حکومت متمیزہ کے اصول اور آثار ابتدائی کس قدر پائے جاتے ہیں +

اس مقام پر اوس بات کا چسپا کر اوقات بہت ضرور دیا گیا ہے ذکر کیا جاسکتا ہے کہ حالت موجودہ میں بیشتر تردد کم اور اطمینان زیادہ ہونا یہ نسبت بدی کے نیک میں زندگی بسر کرنے کے نتائج طبیعیہ ہیں۔ اور یہ امر طبیعت عالم میں ایک حکومت متمیزہ کے

ہونے کی نظیر قرار دیا گیا ہے ایسی نظیر جو تجربے اور حال کے امور واقعہ سے مستنبط
 ہوتی ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ مخلوط اور تکالیف کا آپس میں یا ایک دوسرے
 کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت اندازہ ہو سکے کہ نیکی کی مدین کس قدر فاضل
 برآمد ہوا اور دشوار ہے۔ اور دنیا کی سب سے حد اتری میں غیر ممکن نہیں کہ بعض اوقات نیک
 لوگ خوشی سے محروم رہ جاتے ہوں یہ بات اوکی نسبت بھی راست آتی ہے جسکی
 زندگانی کا طریقہ ایام جوانی سے بے عیب رہا ہو اور زیادہ تر اوکی نسبت جنھوں نے
 عرصے تک بدی کی راہ میں قدم مارا اور بعد ازاں اصلاح پذیر ہوئے۔ حالت آخر الذکر
 کی ایک نظیر فرض کیجئے۔ ایک شخص ہے کہ اوکی نفسانی خواہشیں غلبے پر ہیں اور عادات
 نفس پروری کے باعث انقیاد نفس کی قوت بطبعیہ ضعیف ہو گئی ہے اور اوکی ذیل
 خواہشیں مثل گرگسوں کے اپنی لذات معمولی چاہتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کس قدر
 زمانے کے بعد ایک ایسے شخص کو نیکی کے معقول اور عمدہ نتیجوں سے زیادہ تر اطمینان
 حاصل ہونے لگیگا بہ نسبت اوس تکلیف اور نفس کشی کے جو نیکی کی قیود کے باعث
 اوسے برداشت کرنی پڑیگی۔ تجربے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اس قدر بے شرم
 اور ہجیا ہو جاسکتے ہیں کہ اپنے تئیں مطلق العنان بیان کرتے ہیں اور شرارت ظاہر کا
 اقرار کر کے اوکی بدنامی پر فخر نہیں ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ صلاحیت اختیار کرنے پر
 آدمی کے اعمال کا غالباً زیادہ ذکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی بھی اکثر ہوگی پس نیکی اور کرد
 کے خیال پھر پیدا ہو جائے پر اوں افعال کی تنگ سے زیادہ تکلیف پہنچے گی۔
 اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیوں کے حساب میں شمار کرنا چاہیئے تاہم یہ کہا جائیگا
 کہ یہ کسی قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجوں سے ہے۔ بہر حال جبکہ ہرگز شک

نہیں کہ اس دنیا میں حیثیت مجموعی کی نظر سے نیکو کار بہ نسبت بدکاروں کے زیادہ خوش حال پائے جائینگے۔ لیکن اگر شک بھی ہو تو بھی طبیعت عالم میں ایسے نظام کی ابتدا جو راستی پر مبنی ہے لاکلام پائی جاتی ہے بشرطیکہ ہم بغور اسکی تلاش کریں۔ اور اگر حق تعالیٰ کا صحیح معنی کے اعتبار سے ہمارا حاکم ہونا ظاہر نہ ہوتا تو اسکی حکومت میٹرز کی نسبت جو دنیا پر ہے ہمارا خیال چاہے جو کچھ تھا اگر جبکہ تجربے سے یقیناً ثابت ہے کہ وہ اپنے تئیں ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ سیانہ ہوا ایک حاکم کی حیثیت میں واقعی ظاہر کرتا ہے تو یہ امر ضرور غور طلب ہے کہ آیا کوئی وجہ نہیں ہے جس سے وہ ایسا حاکم تصور کیا جائے جو راستکار ہو اور اعمال کی نیکی اور بدی پر لحاظ کرتا ہو۔ چنانچہ یہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ قسمت کے بعض قواعد معینہ کے موافق انسان کے جزا اور سزا کے طریقے سے حکومت کرتا ہے اور چونکہ آدمیوں کو موافق اس قاعدے کے نکھی یا دکھی کرنا بہ نسبت کسی اور قاعدے کے ہمارے خیالات طبعیہ اور تجربے کے زیادہ تر مطابق ہے اور چونکہ کسی دوسرے قاعدے کے موافق جزا و سزا دیئے جانے کی وجوہات کا سمجھنا ایسی طبیعتوں کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہیں زیادہ تر دشوار ہوگا لہذا یہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص قاعدے کے یعنی باعتبار اعمال کی نیکی یا بدی یا ان کے معقول یا غیر معقول ہونے کے حق تعالیٰ کے انجام کار جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے۔ پس دین کی شہادت زیادہ واضح یا کم یہ امید جو اوس سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتی ہے کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیک نکھی اور بد دکھی ہونگے کسی طرح خلاف عقل یا وہی سمجھی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ یہ صریح بمنزلہ توقع کے ہے کہ ایک طرز حکومت یعنی اعمال کی جزا اور سزا دینے کا طریقہ جو

فی الحال شروع ہوا ہے موافق کسی خاص قاعدے کے جاری رہیگا جو ہم کو بادی النظر میں
یہ نسبت کسی دوسرے قاعدے کے خواہی خواہی زیادہ طبعی معلوم ہوتا ہے اور جسکو
عدل گستری کہتے ہیں +

اور اس بات کو بھی مطلقاً بلحاظ کئے چھوڑنا چاہئے کہ خود عاقبت اندیشی
سے چلنے اور اپنے کاروبار کو احتیاط کے ساتھ انجام دینے کے طبعی نتائج اطمینان
خاطر جمعی و فوائد ظاہر ہوتے ہیں اور طرح طرح کے رنج اور تکلیفیں نا عاقبت اندیشی اور
غفلت رندانہ اور دانستہ نادانی کے ساتھ لگی ہوئی ہیں یہ باتیں نظیرین ہیں اس امر
کی کہ عالم کا نظام راست ہے جیسا کہ کون کا جب دے خطرے میں پڑتے ہیں یا
اپنے تین ضرر پہنچاتے ہیں اور لگی بھلائی کے واسطے اور دوسروں کی عبرت کے لئے
تادیب کرنا اچھی تعلیم میں داخل ہے اور اسی طرح حق تعالیٰ کا موافق قواعد کلیہ معینہ کے
دنیا پر حکومت کرنا اور ہم کو اس نظام پر فکر کرنے کی اور اپنے اعمال کے نیک نتیجوں کو
پیش بینی سے دریافت کرنے کی قوت عطا فرمانا ایک طرح کی حکومت مجتہزہ پر صاف
صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے اس بات کا بطور نتیجے کے نکلا لا بد
ہے کہ عاقبت اندیشی اور نا عاقبت اندیشی کی جو نیکی اور بدی کے ذمے سے ہیں
جدا جدا جزا و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے +

سلسلہ اسباب عالم ایسا ہے کہ افعال قبیحہ کی اس نظر سے کہ وہ معاشرت
انسانی کے واسطے مضر ہیں واقعی بہت کچھ سزا دیجاتی ہے۔ اور علاوہ سزائے جو اس
سے واقعی دیجاتی ہے اون لوگوں کو جو ارتکاب جرم کے باعث مستوجب سزائے ہوئے
در صورت افشا ہو جانے کے سزاکا خوف و اندیشہ لگتا رہتا ہے یہ حالت خوف کی

اکثر اوقات خود سزا کے عظیم ہوتی ہے۔ اور اس کا طبعی خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے طبیعت عالم کی طرف سے اور جرموں کے خلاف پر ایک اعلان ہے۔ معاشرت انسانی کے عین وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اور نہ بلو کی جو اس کے لئے مضر ہیں یعنی کذب و بے انصافی و میرحی کی بنظر ضرر رسان ہونے کے سزا دی جائے لہذا یہ سزا مثل معاشرت انسانی کے طبعی سبب اور اس اعتبار سے وہ ایک قسم کی حکومت ممتازہ کی نظیر ہے جو بالطبع مقدر ہوئی اور واقعی عمل میں آتی ہے اور چونکہ سلسلہ معینہ اسباب عالم خدا تعالیٰ کا انتظام اور پروردگار کا اہتمام ہے گو وہ انسانوں کے وسیلے سے جاری ہو۔ پس تقریر مسطور کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو خالق نے ایسی کیفیت میں پیدا کیا ہے کہ او کو اپنی روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور وہ معاشرت انسانی کے لئے ضرر رسان ہونے یا کمال فائدہ بخش ہونے کی نظر سے حق تعالیٰ کی حکومت میں اکثر اوقات سزا اور گاہے جزا پاتے ہیں +

اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ اکثر اوقات افعال حسنہ اور ایسے افعال کی جو معاشرت انسانی کے واسطے مفید ہیں سزا دی جاتی ہے جیسے دین کے واسطے عقوبت پہنچنا اور مثل اس کے۔ اور قبیح اور مضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے تو اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اولاً یہ امر ہرگز ضروری نہیں ہے اور اسی واسطے طبعی بھی نہیں ہے یعنی جس معنی کے اعتبار سے بد اور مضر افعال کی سزا یا بی ضروری ہے اور لہذا طبعی بھی ہے۔ ثانیاً افعال حمیدہ کی اس نظر سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید ہیں ہرگز سزا نہیں دی جاتی ہے اور نہ افعال ذمیرہ کی اس نظر سے کہ اس کے لئے مضر ہیں جزا ملتی ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ طبیعت عالم کے موجد نے درحقیقت ہدایت

معاشرت انسانی کے سبب اور اس اعتبار سے

کی ہے کہ افعال ذمیرہ کی اس نظر سے کہ خاص اور عام کے لئے ضرر و رسان میں سزا
دیجائے اور انسان پر ان کی سزا دہی اسی طرح لازم رکھی ہے جیسا اوسنے حفظ زندگی
کے لئے ہموں خوراک کے استعمال کی ہدایت کی ہے اور اوسکو ناگزیر ٹھہرایا ہے اور ایک
ایسی بات ہے کہ اوسکے مقابلہ میں بدی کی تائید میں کوئی دلیل پائی نہیں جاتی +

سلسلہ اسباب عالم میں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا واقعی ملتی
ہے اور اس سے ایک نظیر نہ صرف حکومت کی بلکہ حکومت ممیزہ کی جو جاری اور قائم ہے
پائی جاتی ہے۔ حکومت کا ممیزہ ہونا صحیح معنی کے اعتبار سے ہے گو وہ حکومت اس
کامل درجہ کی توجہ کی امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے
کے لئے بالذات افعال میں اور ان صفات میں جنکو ہم ان سے منسوب کرتے ہیں
اور جنکو نیک و بد کہتے ہیں تمیز کرنا ضرور ہے۔ ہر خواہش طبعی کا پورا ہونا ہی خوشی کا
باعث ہے اور مال و متاع کا کسی طرح حاصل کرنا خوشی کے اسباب اور وسیلوں کا
حاصل کرنا ہے۔ پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبعی پوری ہوتی ہے یا مال و متاع
دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اسکے کہ وہ فعل نیک ہے یا بد اوس سے خوشی یا فائدہ حاصل
ہوتا ہے لہذا اس صورت میں حقا یا فائدہ محض اوس فعل سے حاصل ہوا نہ اوس فعل
کی نیکی یا بدی سے یعنی نہ بنظر اوس فعل کے نیک یا بد ہونے کے گو شاید کہ وہ فعل
ساتھ نیکی یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ عمل سے ایسا حظ
یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور تکلیف عائد ہوئی مغائر ہے اس کہنے سے کہ
ایسا نیک یا بد نتیجہ ایسے فعل یا روش کی بھلائی یا بُرائی سے پیدا ہوا۔ ایک حالت میں
فعل نے بلا لحاظ اپنی بُرائی یا بھلائی کے اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت میں فعل

کی نیک یا بد صفت نے یعنی او کی بھلائی یا بُرائی نے وہ اثر پیدا کیا اور ایسی نظیریں ملینگیں۔ میں کہتا ہوں کہ نفس نیکی نیکوں کے واسطے بہت کچھ فائدے باطبع مہیا کرتی ہے اور نفس بدی بدوں کے واسطے اکثر اوقات کمال بے آرامی اور تیز تکالیف شدید باطبع عائد کرتی ہے۔ اور نیکی اور بدی کی تاثیرات جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہیں ان کو اس امر کے نظائر میں شمار کرنا چاہئے۔ نفس بدی کے ساتھ کسی نہ کسی طرح کی بچپنی اور اکثر اوقات خوف اور کمال پریشانی باطبع لگی رہتی ہے۔ وہ بطنی کیفیت جس کو چھوٹے چھوٹے واقعات کے لحاظ سے روزمرہ کی بول چال میں اپنے آپ سے آزدہ ہونا بولتے ہیں اور بڑے واقعات کے لحاظ سے سنجیدہ گفتگو میں تاشف کہتے ہیں ایک ایسی بچپنی ہے جو آدمی میں اپنے فعل کے منسوب اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ زبوں ہونے کے خیال سے باطبع پیدا ہوتی ہے اور ظاہر اوس بے چینی سے مغائر ہے جو محض خسران یا زیان کے علم سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو اکثر کہتا ہے کہ بہر حال مجھ کو یہ تشفی حاصل ہے کہ اوس میں میرا قصور نہ تھا یا خلاف اسکے کہ مجھ کو اس امر کے علم سے تکلیف ہے کہ یہ نتیجہ میرے ہی فعل کا ہے۔ اسی طرح سے پریشانی اور خوف جو آدمی پر کسی کو ضرر پہنچانے سے طاری ہوتے ہیں اسے اپنے تئیں تقصیر وار جاننے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ورنہ بہت صورتوں میں نہ تو پریشانی کو جگمگہ ہوتی اور نہ انتقام یا انفعال کے اندیشہ کی کافی وجہ ہوتی۔ برخلاف اسکے اطمینان خاطر اور دلی چین اور انواع انواع کی لطف زندگی سے مست قبول کرنے کی آمادگی ہونا بیگناہی اور نیکی کے ساتھ باطبع لگی ہوئی ہے۔ یہی امر ہے

میں بٹاشی اور خاطر جمعی اور دلی مسرت کو بھی جو احسانندی اور شفقت اور اتحاد کے عمل واقعی سے حاصل ہوتی ہیں شمار کرنا چاہئے +

میری دانست میں اس مقام پر ایمان لانے والوں یا دین پر بخیدہ فکر کرنے والوں کے سزاے آئندہ کے اندیشوں اور حیات افضل کی تسکین بخش امیدوں کا ذکر کرنا بیجا نہوگا کیونکہ یہ اندیشے اور امیدیں فی الحال دل کی بیچیتی اور اطمینان کا باعث ہیں اور اکثر آدمیوں کے حتیٰ کہ اون شخصوں کے بھی دل سے رفع نہیں ہوتیں جنہوں نے دین کے اس معاملہ پر بتامل تمام غور کیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بے چینی اور خاطر جمعی کس قدر زیادہ ہو اور نظر ہیست مجموعی اوس سے کیا صورت پیدا ہو +

بعد ازان خیال کرنا چاہئے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی نفس رہتی اور نیکی کے لحاظ سے راستبازوں اور نیکیوں کی مدد اور نفس شر کے لحاظ سے شریرین کے بے التفاتی کرنے پر نائل ہیں اور کسی قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہیں اور اس التفات اور بے التفاتی سے بہت کچھ فائدہ اور بے آرامی خواہ مخواہ پیدا ہوتی ہے اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے نیک و بد ہونے پر کم لحاظ کرتے ہیں اور جب کچھ اپنا تعلق نہ تو دوسروں کے افعال پر اور بھی کم التفات ہونے کا امکان ہے تاہم اگر کوئی شخص نیک مشہور ہو تو ہر نوع اور ہر خوش چہمی کے خیال سے اکثر لوگ جس قدر اوسکی وضع سے واقف ہونگے یقین ہے کہ بغیر اغراض بعید کے گا ہے گا ہے تھوڑی بہت اور ہلکی خاطر داری اور خدمت ضرور کریں گے۔ اور نیز اعزاز ملے اور دوسرے فائدے افعال نیک کے طبعی نتیجے ہیں اور اگر ہمیں کسی کو کلام ہوتا ہم ان نتیجوں کے بعض اوقات واقعیہ ہونے میں تو بہر حال کلام نہیں ہو سکتا ہے یعنی وہ نتیجے اعلیٰ درجے کے افعال

جھیلہ مثل عدل و وفاداری وغیر خواہی عام و حب الوطنی سے یا بن نظر کہ یہ افعال نیکی کے ساتھ ہوصوف ہیں حاصل ہوتے ہیں اور اکثر اوقات سب کی نظروں میں فی لیل ہونا اور تکلیف ظاہر اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتیجے ہوتے ہیں مثلاً محض بیت کے خوف کے علاوہ وہ تنفر جو انسان کو ظلم و تعدی و بے انصافی سے ہے لاریب ان انقلابات ملکی کا باعث ہوا ہے جو دنیا کی توازن میں بھی مشہور و معروف ہیں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ آدمی ایذا رسانی کو نا واجب سمجھ کر ناراض ہوتے ہیں اور نہ صرف ضرر پہنچنے بلکہ امرنا صواب کئے جانے کے خیال سے انتقام لینے کے درپے ہوتے ہیں اور یہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیروں کے لئے بھی عمل میں لاتے ہیں پس اسی طرح اکثر آدمی کسی قدر شکر گزار ہوتے ہیں اور نیک خدمتوں کا عوض کرنا چاہتے ہیں نہ ضرر اس خیال سے کہ کسی شخص سے ان کو فائدہ پہنچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ یہ خدمتیں اس کی نیک نیتی اور حسن لیاقت پر دلالت کرتی ہیں۔ علاوہ ان سب کے دو یا تین خاص باتوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے جسکو بہت لوگ پوچھ سہینگے لیکن جھکو کوئی شے پوچھ معلوم نہیں ہوتی جس سے ایسے اہم معاملے کی دریافت میں کسی قدر بھی مدد پہنچتی ہو کہ آیا ایک ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہو باعتبار ان الفاظ کے صحیح صحیح معنی کے اس عالم میں ظاہر قائم اور جاری ہے یا نہیں۔ دوسرے خاص باتیں یہ ہیں۔ خانہ داری کے انتظام میں جو لاریب طبعی ہے بچے اور اور لوگ کبھی دروغ گوئی اور بے انصافی اور بد وضعی کی بنفسہ سزا پاتے ہیں اور برعکس افعال کی جزا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالیں اس امر کی کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے خواہ وہ کم درجہ کی ہو یا زیادہ نفس صداقت اور عدالت اور راست روی میں بالطبع تعلیم دیجاتی ہے

اگرچہ قوانین ملکی صرف خاص وعام کی مضرت کے لحاظ سے نہ افعال کی زبونی کے خیال سے افعال کی باز پرس کرتے ہیں تاہم چونکہ ایسے افعال زیوں ہیں پس وہ خیال جو آدمیوں کو انکی زبونی کا ہے مختلف طرح سے مجرموں کو سزا تک پہنچانے میں بہت مُمد و معاون ہوتا ہے۔ اور اکثر صورتوں میں جبکہ نیت کے لحاظ سے قصور اور جرم کا مطلقاً ہونا صاف ظاہر ہو جاتا ہے تو جرائم مدنی کی سزائے معینہ سے برارت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح جرم کو سنگین تر کر نیوالے حالات عفو کے مانع ہوتے ہیں۔

پس اگر حیثیت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو علاوہ اچھے اور بُرے اثر کے جو نیکی اور بدی کا خود آدمیوں کے دلوں پر ہوتا ہے معاملات دنیوی کسی قدر اور لوں کی نفس نیکی اور نفس بدی کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر موقوف ہیں مثلاً نیک کرداری اور بد کرداری کا ادراک۔ نور باطن کی ہدایت۔ نیکوں سے الفت اور بدوں سے نفرت ہونا۔ پاس عزت۔ حیا غضب۔ احسان۔ اگر ان سب پر بذاتہ اور بلحاظ اونکے اثر کے غور کیا جاوے تو ان سے نہ صرف ہر روزہ انسان کی زندگانی میں بلکہ اوسکے ہر نہر نامہ اور ہر تعلق اور عموماً ہر کیفیت میں نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع مورد الطاف اور نفس بدی کے مورد نفرت ہونے کے صریح نظائر حاصل ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے جو ہکو خیر و شر میں تمیز کر نیوالی طبیعت عطا فرمائی ہے یہ اس بات کے ثبوت کی دلیل مقبول ہو سکتی ہے کہ ہم اوسکی حکومت متمیزہ کے مطیع ہیں لیکن یہ کہ اوسنے ہکو ایسی حالت میں رکھا ہے جس میں اس طبیعت کو عمل کر نیکا موقع ہے اور جس میں وہ بطریق ناگزیر عمل کرتی ہے یعنی انسان کو ایسے عمل کرنے کی تحریک دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف و جزا اور بدی مورد نفرت اور سزا ہو یہ دونوں ایک ہی بات نہیں ہیں بلکہ یہ دوسری بات اوسکی حکومت

متمیزہ کا ثبوت مزید ہے کیونکہ یہ اوسکا ایک نمونہ ہے پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالیٰ انجام کار نیکی کی حمایت اور قرار واقعی مدد کرے گا اور دوسری بات اوس تحت اور مدد کا نمونہ عملی ہے جو وہ فی الحال کسی قدر کرتا ہے +

اگر زیادہ صراحت کے ساتھ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس نیک کی اکثر جزا دی جاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدے کے کبھی غلط نہیں ہوتا تو معلوم ہوگا کہ کسی قدر تو یہ بات بنفسہ خیر و شر میں تمیز کرنیوالی طبیعت سے جو حق تعالیٰ نے ہمکو عطا کی ہے اور نیز کسی قدر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علاوہ اس طبیعت کے اوسنے ہمکو ایک دوسرے کو راحت و رنج پہونچانے پر بہت اختیار دیا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ امر یقینی ہے کہ دلی چین اور خوشی کسی قدر اور بعض صورتوں میں نیکو کاری کے لازمی اور فی الحال ظہور میں آئیوالے نتیجے ہیں اور ہماری طبیعت کی اوس سرشت سے جسکا ذکر ہوا نکلتے ہیں۔ ہم ایسے پیدا کئے گئے ہیں کہ نفس نیک کرداری سے ہمکو بہر حال چند حالتوں میں خاطر جمعی حاصل ہوتی ہے اور نفس بد کرداری سے کسی حال میں نہیں ہوتی۔ اور ثانیاً ہماری طبیعت سے جو خیر اور شر میں تمیز کرتی ہے اور اس بات سے کہ حق تعالیٰ نے بہت صورتوں میں ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں رکھا ہے نفس بدی کی کل نہیں تو چند قسمیں اور مثالیں تو خواہی نخواہی معیوب سمجھی جائیگی اور آدمی بسبب اوسکی ذاتی کراہت کے سزا دینے پر آمادہ ہونگے اور جیسا کہ بدکار ہمیشہ رسوائی کی باطنی تکلیف سے ہرگز اپنے تئیں بچا نہیں سکتا ویسا ہی اوس سزا سے بھی بچ نہیں سکتا جو انسان اوس شخص کو واجباً تعزیر سمجھ کر دینے پر آمادہ ہونگے۔ مگر بدی کی جانب سے اسکے مقابلے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ انسان

کی طبیعت میں منطقیوں کی اصطلاح کے موافق کوئی امر نہیں ہے کہ نیکی کا نفیض ہو اس لئے
 کہ امر راست اور معقول مثل صداقت اور عدالت اور محبت کو بذاتہ اونکی راستی اور
 معقولیت کی وجہ سے عزیز رکھنا نیکی عبارت اسی سے ہے اور کذب اور بے انصافی
 اور بی رحمی کے ساتھ اس قسم کی انتفاقات بالطبع ہرگز نہیں ہے۔ اگر خیال ہو کہ نفس
 بدی کی پسندیدگی کی محض اس نظر سے کہ وہ بدی ہے مثالین موجود ہیں (حالانکہ محکو
 اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر فرض کر دو کہ ایسا ہے) تو ظاہر
 یہ بات اذلیں قاعدہ متعارفہ کے خلاف ہے اور یہاں تک خلاف ہے کہ جہاں تک
 کسی قوت کا اپنی چہلیت سے جاتا رہنا خلاف قاعدہ متعارف ہو سکتا ہے۔ اس قسم
 کی ردات کی مثالین اگر صرف وہی یا بہر حال غیر طبیعی سمجھ کر چوڑ دی جائیں تو ہماری کسب
 فطری اور ہماری حالت سے اول صورتوں میں جنکا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلیگا کہ بدکار
 بنفسہ اور ان کی نظر میں ہرگز مورد الطاف نہیں ہو سکتے اور نیکیوں کا چند صورتوں میں
 بنفسہ مورد الطاف اور کسی قدر بذاتہ مسرور ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ بیان اس بات پر اصل
 نہیں ہے کہ نیکی اور بدی میں جیسا بیان ہوا کس قدر فرق کیا جاتا ہے بلکہ صرف اس
 بات پر کہ ان میں کسی قدر فرق کیا جاتا ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور نفس بدی کے مجموعی نیکی
 و بد نتیجے ہرگز قلیل نہیں ہیں۔ لیکن اونکایوں کسی قدر بالضرورت تیز کیا جانا ایک طرح لازمی
 ہے اور یہ امر فی حقیقت روزمرہ کے تجربے سے معاملات انسانی کی کمال ابترازی میں بھی
 پایا جاتا ہے *

ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم میں راحت و رنج آدمیوں کی
 ذاتی حسن لیاقت یا عدم لیاقت کے علاوہ اور قواعد کے موافق منقسم پائے نہیں جاتے

ہیں ممکن ہے کہ گاہے وہ صرف تادیب و تعلیم کی راہ سے منقسم ہوں۔ اور ممکن ہے کہ قواعد عامہ پر دنیا کا انتظام قائم کرنے کے وجوہات عمدہ اور حکیمانہ ہوں اور شاید قواعد عامہ ہی کی وجہ سے انقسام کا ایسا خلط ملط ہونا لازم آتا ہو اور نیز اسی وجہ سے ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں جیسق در کہ وہ ہیں رکھنا پڑتا ہو۔ اور جس طرح یہ باتیں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا دیئے جانے میں بیشتر مدد کرتی ہیں اسی طرح اس امر کے عکس میں تو نہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے مگر اکثر اوقات لوگوں کو باوجود بدکار ہونے کے خوش حال اور باوجود نیکو کار ہونے کے خستہ خوار کرنے میں بھی مدد کرتی ہیں۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی باوجود بد ہونے کے جزا اور بعض کی باوجود نیک ہونے کے سزا دینے میں مدد ہوتی ہیں۔ تاہم یہ سب باتیں قانون قدرت کی آواز کو ساکت نہیں کر سکتیں جو پروردگار کے اہتمام میں اس امر کا کہ وہ بمقابلہ بدی کے نیکی کی حامی ہے بر ملا اظہار کرتی ہے اور اس کو اوپر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ ہمارا ایسا پیدا کیا جانا کہ نفس نیکی اور بدی پر بالطبع جدا جدا اس طرح چر التفات اور بے التفاتی کیجاتی ہو اور جزا و سزا دیجاتی ہو طبیعت عالم کے منشا کا ثبوت بدی ہی ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہئے ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت جس سے یہ بات صاف صاف اور بلا واسطہ نکلتی ہے بمعنی ہوئی جاتی ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ گاہے نیک افعال کی سزا دیجاتی ہے اور افعال بد کی جزا یہ نہیں کہہ سکتے کہ طبیعت عالم کا منشا یہی تھا۔ اور اگرچہ عظیم اثر کسی خواہش طبیعی کے باعث ظہور میں آتی ہے جیسا کہ اوائل افعال کا ظہور ہوتا ہے تاہم ممکن ہے اور شک نہیں کہ یہ اتیری کسی خواہش کی رداوت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہم میں دوسرے مقاصد کے لئے جو نہایت نیک ہیں رکھی گئی ہے اور

فی الحقیقت یہ دوسرے نیک مقاصد بھی ہر خواہش کے صاف صاف دیکھنے میں آتے ہیں*
 پس ہر کو ایک ایسا اعلان جس کے نتائج کا طور کسی قدر فی الحال پایا جاتا ہے
 اس کی طرف سے جو موجودات میں سب سے بلند و برتر ہے اس بارہ میں کہ وہ کس فرق
 سے ہے یا کس کی طرف داری کرتا ہے جاہل ہے جس سے نیکی کی تائید اور بدی کی نفی
 ظاہر ہوتی ہے۔ پس جس قدر کوئی آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور
 محبت اور اوس معاملہ کی راستی پر جہمیں وہ مشغول ہے ثابت قدم رہتا ہے اسی قدر وہ
 انتظام آہنی کا جانب دار اور اوس کا متحد و معاون ہے اسی وجہ سے ایسے شخص کو باطنی ظاہری
 اور انیت کا خیال پیدا ہوتا ہے اور امید سی پڑتی ہے کہ آئندہ کچھ اور بھی ظہور میں آئے*
 اور یہ امید نیکی کے میلان لایہی سے قوی ہوتی ہے۔ اور اگرچہ ان میلان کا
 فی الحال پورا پورا اثر نہیں ہوتا تاہم وہ طبیعت عالم میں پائے جاتے ہیں پس اوس سے
 اس کی اصلی خلقت میں کسی قدر نیکی کا جزو شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے۔
 نیکی اور بدی میں بڑا تہ زیادہ اوس سے کہ وہ واقعی پیدا کرتی ہیں نیکی اور بدی اثرات
 جس کا ابھی ذکر ہوا پیدا کر نیکی میلان موجود ہے۔ مثلاً اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کر کے سزا
 واجب سے بچ جانا ممکن نہوتا اور آدمیوں کے چال و چلن سے کلی واقفیت حاصل
 ہوتی اور اس طرح بہتیرے جو نیکی کے اتفات اور بدی کی بے التفاتی پر مستعد ہیں
 عوارض اتفاقیہ کے باعث باز رکھے نہ جاتے تو نیکی اور بدی آدمی ہنفسہ بہت زیادہ اور
 جزا و سزا ہوتے۔ نیکی اور بدی کا یہ میلان نسبت ہر نفس کے ظاہر ہے۔ مگر شاید خاص کر
 غور کرنے کی ضرورت ہو کہ نیکی کے زیر ہدایت ہونے سے ایک جماعت متشاکرہ کی قوت
 یا الطبع مزید ہوتی ہے اور قوت مخالفہ پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے غالب آنے کا

میلان لادہی رکھتی ہے جس طرح عقل کے زیر ہدایت ہونے سے قوت ترقی کرتی ہے اور طاقت یہی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے بہتیرے بہائم طاقت میں انسان کے مساوی ہیں اور بہتیرے زیادہ طاقتور۔ اور ممکن ہے کہ مجموعی طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو مگر عقل بہکوا و نہر فوق اور غلبہ بخشی ہے پس انسان زمین پر لاکھام جمیع حیوانات پر حاکم ہے اور کوئی اس فضیلت کو اتفاقاً نہیں سمجھتا مگر یہ کہ عقل او کو بذاتہ حاصل کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تاہم اس دعویٰ کے معنی اور صداقت کی نسبت کہ نیکی میں ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کیا و نیکی +

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے بالتفصیل دیکھنا چاہئے کہ اس معاملے میں عقل کی جہین اس میلان مفید کا ہونا یا مائل تسلیم کیا جاتا ہے کیا صورت ہے فرض کرو کہ دو یا تین شخصوں پر جو بہت عاقل اور تعلیم یافتہ ہیں ایک ویران جنگل میں چند درخت کا جانور جو اون سے شمار میں دس گونہ ہوں حملہ کریں کیا ان کی عقل اس جنگ غیر مساوی میں انھیں فتح بخشے گی۔ پس قوت گو عقل کے ساتھ متفق اور اس کے زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالف ہو گویا یہی کیوں نہ ہو غالب نہیں سکتی جب تک کہ آپس کی مقدار قوت میں کوئی مناسبت نہ ہو پھر ایک حالت خیالیہ فرض کیجئے کہ اگر حیوانات ذی عقل اور غیر ذی عقل سب صورت ظاہر اور وضع میں یکساں ہوتے تو پیشتر اس کے کہ حیوانات ذی عقل کو آپس میں ایک دوسرے کو تیز کرنے اور اپنے مخالفوں سے جدا ہو کر متفق ہونے کا موقع ملتا ہے یقیناً حیوانات غیر ذی عقل کے برابر ہوتے یا چند صورتوں میں بہت نقصان میں رہتے اگرچہ اتفاق کی صورت میں دسے از بس غالب ہو سکتے تھے کیونکہ اتفاق کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ دس آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہیں جس کو دس ہزار آدمی طاقت

اور عقل طبعی کے حتمین مطلق نفاق ہوا انجام کو نہیں پہنچا سکتے پس اس صورت میں قوت
 یہی بوجہ نا اتفاقی حیوانات ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کر کے کسی قدر غالب ہو سکتی
 ہے۔ یا فرض کرو کہ ایک جماعت آدمیوں کی کسی جزیرے میں جہاں صرف جنگلی بہائم
 بستے ہوں وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیله قوانین ملکی اور اختراع فنون اور چند برسوں
 کے تجربے کے بشرطیکہ اس عرصے تک وہ قائم رہ سکے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور
 اپنے تئیں صحیح دسالم محفوظ رکھنے کے واسطے فی الحقیقت کافی ہوتا بہر ممکن ہے کہ اجتماع
 اتفاقات سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر
 غالب آویں بلکہ انکو بیخ و بن سے نیست و نابود کر دیں۔ پس ممکن ہے کہ قوت یہی پر
 غالب آنے کے واسطے زمانہ دراز کی عقل کے عمل کر نیکی کے لئے موقع اور محل مناسب کی
 شاید قطعی ضرورت ہو۔ علاوہ اسکے بہائم کے ایسے غریبوں میں کامیاب ہونے کی ہمت
 مثالین موجود ہیں جنکو دوسے ہرگز اختیار کرنے اگر انکی خلقی عقلی ان غریبوں کا خطرہ
 دریافت کرنے کی اور انکی قوت غضبی کی شدت اس خطرے سے متنبہ ہونے کی مانع
 نہوتی۔ اور اس امر کے بھی نظائر موجود ہیں کہ عقل اور عاقبت اندیشی آدمیوں کے
 اس کام کے اختیار کرنے کی مانع ہوئی جس میں بعد ازاں دریافت ہوا کہ اگر سخت یاری
 کرتا تو تھوڑے کامیاب ہونا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے کہ بعض موقعوں پر جہالت و نادانی
 اور کمزوری و نفاق اپنے فوائد رکھتے ہوں پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر
 خواہ خواہ شرف نہیں رکھتے ہیں اور اگرچہ یہ بات گہسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہوتا ہم
 ظاہر ممکن ہے کہ بعض گروں میں حیوانات غیر ذی عقل کو غلبہ ہو۔ اور اگر حیوانات ذی عقل
 اپنے اصلی فائدے کی غلط فہمی اور حسد اور دغا اور بے انصافی کے باعث جبکہ نتیجہ

اکیس کی خشنکی اور بغض ہوگا یا ہم مطلق اختلاف و نفاق رکھتے ہوں جبکہ حیوانات غیر ذی عقل آپس میں بالطبع کمال متفق ہوں تو یہ صورت اس طرح کی حالت بالعکس کے وقوع کی تہ و معاون ہو سکتی ہے کیونکہ ہر شخص اسکو بالعکس سمجھے گا اس لئے کہ باوجود اسکے کہ عقل کا غالب نہوتا مگر غالب نہونیکے واسطے چند کیفیات موافقہ کا ہونا پڑا ہے تاہم اوسین قوت بھی پر غالب آنے کا بالطبع میلان موجود ہے *

پس ہم کہتے ہیں کہ نیکی بھی ایک جماعت متشارکہ میں شرف اور قوت مزید پیدا کرنے کے لئے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ یہ قوت قوت مخالفہ سے ذریعہ حفظ کا قصد کیجائے اور خواہ وسیلہ دوسرے فائدے حاصل کرنیکا اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ وہ فائدہ عام کو جماعت متشارکہ کے ہر فرد کا مقصود اور مطلوب بنادیتی ہے اور ہر ایک کو فکر اور کوشش اور تڑکر اور انقیاد نفس پر آمادہ کرتی ہے تاکہ دریافت کیا جاوے کہ فائدہ عام کے حاصل کرنے اور اوسکے قائم رکھنے کے لئے کونسا طریقہ سب سے زیادہ موثر ہوگا اور نیز اس لئے کہ مدعا مذکور کے حصول کی غرض سے ہم کو کیا کرنا چاہئے۔ اور نیکی کا یہ میلان اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کے افراد کو آپس میں متفق کر دیتی ہے جس سے جماعت کی طاقت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور جس بات کا ذکر بالخصوص کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس جماعت متشارکہ کا اتفاق صداقت اور عدالت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ جس طرح صداقت اور عدالت مخصوص ذریعہ اتفاق کے ہیں ویسا ہی شہقت یا خیر خواہی عام اگر صداقت اور عدالت کے زیر بنیہ اور تابع نہوں تو نہیں معلوم کہ وہ کیا ہوں *

فرض کرو کہ عالم غیب اور پروردگار کے معاملات غیبی کسی قدر عالم ظاہری

کے مشابہ ہیں یا کہ دونوں ملکر نظام متحد و متفق ہیں جسکے دونوں حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے
 ہیں اور وہ جو ہمارے مشاہدہ سے خارج ہے آپس میں مشابہ ہیں۔ اس صورت پر کل عالم
 میں قوت مستعار جونکی کے زیر ہدایت ہے اوس قوت پر جونکی کے زیر ہدایت نہیں ہے
 بیشتر غالب آئیکا یا ضرورت ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو کل
 عالم میں قوت ہیمنی پر غالب آئیکا میلان حاصل ہے۔ مگر اس غرض سے کہ نیکی غالب
 آوے یا وہ اثر واقعی پیدا کرے جسکے پیدا کرنا اوس میں میلان ہے ضرور ہے کہ ویسے
 لوازم جو عقل کے غلبہ کے لئے ضرور ہیں جمع ہوں۔ اور ضرور ہے کہ اوس قوت طبعیہ میں
 جونکی کے زیر ہدایت ہے اور اوس میں جو نہیں ہے باعتبار مقدار کے گونہ مناسبت ہو۔
 اور ضرور ہے کہ مدت و وقت کتنی ہو۔ کیونکہ تقاضائے فطرت کے لحاظ سے نیکی کی پوری
 پوری کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے لامحالہ بتدریج ہوگی۔ یا یوں کہنے کے آزمائش کے
 لئے میدان ہوزوں اور ساحت وسیع اور موقعوں اور محل مناسب کی ضرورت ہے
 تاکہ جمیع نیک اشخاص متفق ہو کر قوت ناجائز کا مقابلہ کریں اور اپنی جہد بالاتفاق کا
 ثمرہ حاصل کریں۔ اور فی الحقیقت اس امید کی گنجائش ہے کہ اس عالم میں بھی نیکیوں
 اور بدوں کے شمار میں اتنا بڑا فرق نہیں ہے بلکہ نیک لوگ اس قدر طبعی قوت رکھتے ہیں
 کہ انکو بہت کچھ غلبہ ہو بشرطیکہ اتفاقات زمانہ انکی قوت کے متفق ہونے کے مانع
 نہوں۔ کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنیٰ قوت جونکی کے زیر ہدایت ہے اوس قوت پر جو
 نسبت زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہیں غالب آوے گی۔ بہر حال نیک آدمی منجملہ اور
 وجوہات کے ایک دوسرے کی وضع سے واقف نہونے کے باعث دنیا میں متفق
 نہیں ہو سکتے۔ اور سلسلہ معاملات انسانی جس قدر واضح ہے اور وہ حالت جس میں

فی الحال ہمارا گذر ہو رہا ہے خاصکر کوئی عمر کی نیکی کے کما حقہ عمل کرنے کی چند اوزر
 باتون میں بھی مانع ہے۔ وہ میلان طبعی جسکا اوپر بیان ہوا اگرچہ حقیقی ہے تاہم حالت
 موجودہ میں موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے مگر ممکن ہے کہ یہ عوارض حالت آئندہ میں
 رفع ہو جاویں۔ بموجب اصطلاح مسیحیوں کے نیکی اس دنیا میں حالت رزم میں ہے
 اور متفرق اتفاقات ناموافق بارہا اوسکے مغلوب کرنے میں تہہ ہوتے ہیں۔ مگر ممکن ہے
 کہ آئندہ عالم میں اسباب اوسکے غالب ہونے کے زیادہ ہوں اور سراسر غالب آوے
 اور چند حالات آئندہ میں اوس جزاکا جو بطور نتیجہ کے حاصل ہو چکا اٹھاوے۔ اگرچہ اس
 دنیا میں نیکی بقدر ہے اور شاید گناہ و حقیر و مظلوم لیکن ممکن ہے کہ عالم جادوانی میں
 مکلفی تک قائم رہنے والے حالات ہوں جو ہر طرح نیکی کے عمل کی اور اوسکے نتائج بطبع
 کے واقعی ظہور میں آنے کی کافی گنجائش رکھتے ہوں۔ اگر روح بالطبع غیر فانی ہے اور حالت
 موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آئندہ کے جیسا کہ طفولیت سن بلوغ کی طرف ہے
 تو ہو سکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف آپس میں بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے
 ساتھ حالت آئندہ میں بالطبع متفق ہوں۔ کیونکہ نیکی اپنی فطرت کے تقاضے کے موافق
 اونسکے درمیان جو اوس سے عزیز اور آپس میں معرفت رکھتے ہیں کسی قدر ایک اصول
 اور رشتہ اتحاد باہمی کا ہے ایسا کہ مرد نیک کل عالم کی نیک مخلوقات کی نظروں میں
 جو اوسکی وضع سے واقف ہو سکتے ہیں اور اوسکی زیست کے کسی حصے میں کسی طرح
 اوسکی معاونت کر سکتے ہیں خواہ خواہ موردِ الطاف و حمایت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کر دوں
 کہ نیکی کے یہ سب میلان مفید بعض زمانوں اور حالات بعید میں ایک یا متعدد انواع
 مخلوقات میں اپنا اثر کامل پیدا کریں اور حق تعالیٰ کی سلطنت میں جو کائنات پر محیط

بدکاروں کی انواع میں سے کسی کے دیکھنے میں آوے تو نیکی کی اس مبارک تاثیر کا
 نمونے کی طرح یا شاید اور طرح پر میلان ہوگا کہ اونکی اصلاح کرے جو اصلاح پذیر ہو
 ہیں اور نہیں نیکی کی قدر و منزلت بجالا ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات پروردگار
 کے نظام کی نسبت اس قدر وسیع ہو جائے جس قدر کہ حال کے انکشاف جدید نے
 ہماری نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ کر دی ہے تو اس قسم کے بیان بعید از عقل
 اور مبالغہ آمیز معلوم نہوتے بہر حال یہ غرض نہیں ہے کہ اونسے عالم کے نظام خاص کا
 جیسا کہ ہے بعینہ بیان سمجھا جاوے یہ تو بغیر الہام کے واضح نہیں ہو سکتا کیونکہ فرضیات
 اس نظر سے کہ غیر معتبر نہیں ہیں حق گردان نہیں سکتے لیکن اونکا ذکر اس نظر سے
 کیا گیا ہے تاکہ واضح ہو جاوے کہ نیکی کا اپنے لئے اسی فضیلت اور فوائد حاصل کرنے
 سے باز رکھا جانا اسکی اصلی فطرت کے لحاظ سے نیکی میں اونکے حاصل کرنے کے
 میلان ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے یہ بات صاف
 واضح ہوتی ہے کیونکہ اونسے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عوارض کا لایہ ہونا اس قدر بعید ہے
 کہ ہم خود باسانی تصور کر سکتے ہیں کہ حالات آئندہ میں اونکا رفع ہو جانا اور نیکی کو عمل کا
 کامل موقع عطا ہونا کیونکر ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق میں اعلان
 الہی تصور کرنا چاہئے۔ مگر اس سے عرصہ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے اگرچہ یہ تقریر
 ہے کہ جیسا عالم مادی کسی قدر پیچیدہ و نامحسوس معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی نظام بھی
 ضرور اسی قدر وسیع ہوگا *

اگر ہم اپنی جاے سکونت یعنی کرہ زمین کی طرف ذرا پھر متوجہ ہوں تو ایک
 مثال کے ذریعہ سے جو اس قدر وسیع اور بعید نہیں ہے نیکی کا یہ مبارک میلان دیکھنے میں

آویگا۔ ایک سلطنت یا مشارکت انسانی جو نیکی میں مکمل اور چند زمانوں سے علی التواتر یوں
چلی آتی ہو فرض کرو اور اوسکے لئے ایک مقام تجویز کرو جو سلطنت عالمگیر کے لئے
سودمند ہو۔ ایسی ریاست میں فریق مخالف کا نام بھی ہوگا مگر خاص معاملات ریاست
کے خواہی شخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو بخوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وہ بلا ہند
آپس میں تقسیم کرینگے ہر ایک کو انہیں سے وہ خدمت دی جائیگی جسکی وہ لیاقت خاص
رکھتا ہو اور وہ جو ذکاوت میں ممتاز نہیں ہیں محفوظ رہینگے اور صاحب ذکا کے
زیر ہدایت و حفاظت ہونا اپنی عین خوش نصیبی جائینگے۔ تجاویز مملکت و تحقیق جمہور نام
کی اتفاق رائے کے نتیجے ہونگے اور ان تجاویز کی تعمیل انکی قوت متفقہ کے ذریعہ
بدیانت تمام ہوگی بعض لوگ بطریق اولیٰ مگر سب کے سب کسی نہ کسی قدر اقبال مندی
عموم کی مدد کرینگے اور اوس میں ہر شخص اپنی نیکی کا پھل پاویگا۔ اور چونکہ اوسکے درمیان
بے الضافی کا خواہ دغا سے ہو یا ظلم سے نام بھی ہوگا پس بے اپنے ہمسایوں میں بھی
اوس سے بخوبی محفوظ ہونگے۔ کیونکہ عیاری اور اپنا ذاتی فائدہ جو کہ دراصل فائدہ نہیں ہے
اور ظالمانہ سازشیں جنکو کبھی وقعت نہیں ہوتی اور جنکے ساتھ تفاق اور دغاے اندونی
ہمیشہ لگی رہتی ہے اگر ان سب کا دانش اور خیر خواہی عام اور اتحاد و ائتلاف سے مقابل کیا جا
اور دونوں کو انکی طاقت کی آزمائش کے واسطے کافی زمانہ دیا جائے اوسوقت انکا
ضعیف اور محض بوج ہونا ثابت ہوگا۔ ان سب باتوں پر اوس معرب اور داب کو جو عموماً
ایسی سلطنت کا مخصوص بطور نمونے کے روسے زمین پر ہوگا اور اوس تنظیم و تدبیر کو جو
اوسکی کجیا نیکی مضاعف کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلطنت اور سب سلطنتوں سے علی
ہوگی اور مکمل دنیا رفتہ رفتہ ضرور اوسکے تصرف میں آجائیگی اور یہ اظلم ناجائز اور لغدی

۴

یہی ایک
جامعہ مرآت
اسلامیہ
کی تصانیف
حکمرانی
و جمہوریہ
و اختلافات
و تفرقات

نہیں بلکہ کسی قدر تو تسخیر کے ذریعہ سے جسکی راستی کو سب تسلیم کریں عمل میں آویگا اور کسی قدر اس طرح کہ امتداد زمانہ میں حسب ضرورت متواتر اور بادشاہت میں ایک بعد دوسرے کے اوسکے زیر سایہ پناہ لینگے اور بالقصد اوسکی اطاعت قبول کریں گی۔ سردار اسی سلطنت کا ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی کی نسبت مستعمل

نہیں ہوا اور مشرقی القاب اوسکی نسبت حرف بحرف صادق آویگا کہ جمیع ملٹیں اور قومیں اور زبانیں اوسکی اطاعت کریں گی۔ اور اگر طبیعت بشری کی واقفیت سے جو ہکو حاصل ہے اور تاریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طائفہ انسان کا حقیقتاً کے خوف اور نیکی کی پیروی عام میں متفق ہو کر ایک جماعت متشاکر کہ سلطنت میں جمع آنا اور اسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانوں تک ایسا بالاتفاق قائم رہنا بغیر وسط معجزہ نما کے غیر ممکن ہے تاہم اگر اوسکو فرض کیجئے اور مان لیجئے تو اثر ایسا ہی ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیر ایون سمجھئے کہ وہ قوت اور قابلمندی عجیب جسکا وعدہ صحیفہ انبیاء میں قوم یہود سے ہوا بدرجہ غایت اوس پیشین گوئی کا جو انکے حق میں کی گئی کہ جمیع قوم راست باز اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا بشرطیکہ اہل اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امورات کی تکلیف کے لئے کافی ہو قائم رہنا بھجا جاوے۔ اس قسم کی پیشین گوئیوں جو متعدد ہیں سلسلہ اسباب عالم موجودہ و معلومہ میں پوری ہو نہیں سکتیں لیکن اگر اونکا پورا ہونا فرض کیا جائے تو اس صورت میں وہ سلطنت اور عظمت جسکا وعدہ ہوا ضرور بدرجہ غایت بالطبع ظہور میں آئیگی +

اب دین کے نظام اجمالی پر غور کیجئے کہ انتظام دنیا کا کیساں اور متحد اور خیر و شر کی امتیاز پر مبنی ہے اور کہ نکوئی اور راستی انجام کار غالب رہیگی اور ایک حاکم

مطلق کے اہتمام میں فریب اور قوت ناجائز اور تیز شرکی دغا بازی اور تقدی پر غلبہ
 آوے گی۔ اور بیانات مسطورہ بالا سے ظاہر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے ہمو عقل کے ذریعہ سے
 اس نظام کے مختلف حصوں کے رابطہ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے
 اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام میں مکمل کو پہونچنے کا میلان جو
 نیکی کی مقتضائے طبیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا
 جزو و اشیا کی سرشت میں داخل ہے سمجھنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتوں کو خفیف
 اور ادنیٰ سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی میں
 بالذات اور بالطبع ہوتے یا نیکی میں بالذات اوسکے برخلاف ہوتے تو اوسکی کیا رائے
 ہوتی بتا مل غور کرے ۛ

لیکن شاید عمتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی کی ان سب تاثیرات اور
 میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات خلط ملط ای طرح چرچیا کہ اس دنیا میں فی الحال
 ہیں کل عالم میں جاری ہوں اور آئندہ بھی جاری رہیں یعنی نیکی کا ہے سرفراز ہو اور کچھ
 سرنگون اور بدی کا ہے سر کو پہونچے اور گاہے کا سیاب ہو۔ اسکا یہ جواب ہے کہ
 اس باب میں یا اس رسالہ میں یہ بات مد نظر نہیں رکھی گئی ہے کہ حق تعالیٰ کی کامل حکمت
 میسرہ جو اس دنیا پر ہے یا دین کی صداقت کا حقیقہ ثابت کیجاے بلکہ یہ کہ غور کیا جا
 کہ نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں کونسی ایسی باتیں ہیں جو حکومت میسرہ یا دین کے حقیقی
 ثبوت کی جس سے ہم آپ کو واقف سمجھتے ہیں تائید کرتی ہیں اور کہ اس دھاک کی نظر سے
 تقریر مسطورہ بالا کی متانت بخوبی ثابت ہو جاوے۔ ہمارے درمیان راحت و رنج
 ظاہر کسی قدر بلکہ بہت زیادہ بلا محاظ آدمیوں کی لیاقت یا عدم لیاقت کے فی الحقیقت

حق تعالیٰ نے ہمو عقل کے ذریعہ سے اس نظام کے مختلف حصوں کے رابطہ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام میں مکمل کو پہونچنے کا میلان جو نیکی کی مقتضائے طبیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا جزو و اشیا کی سرشت میں داخل ہے سمجھنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتوں کو خفیف اور ادنیٰ سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی میں بالذات اور بالطبع ہوتے یا نیکی میں بالذات اوسکے برخلاف ہوتے تو اوسکی کیا رائے ہوتی بتا مل غور کرے ۛ

منقسم ہیں۔ اور اگر نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں اس امر کی نسبت کچھ اور ظاہر نہ ہوتا تو نظام اور سلسلہ اسباب عالم سے کوئی دلیل اس امید یا اندیشہ کی نہ نکلتی کہ آدمیوں کو حالت آئندہ میں موافق اونکے اعمال کے جزا اور سزا دی جائیگی۔ مگر جاسے غور ہے کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس صورت میں بھی اسباب ظاہری سے اس امر کے خیال کی کوئی وجہ پیدا نہ ہوتی کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیکی غالب نہوگی بلکہ بری خواہی خواہی غالب رہیگی۔ پس ثبوت ایسی حالت آئندہ کا جس میں مکافات ہوگی دلائل متعارفہ پر جو میری رائے میں ظاہر الا جواب ہیں مبنی رہتا اور اگرچہ اون باتوں سے جنہر ابھی اصرار ہو چکا ہے اون دلائل کی تائید مزید نہ ہوتی تو بھی دسے لاجواب قائم رہتے مگر ان باتوں سے تو اونکی از بس تائید ہوتی ہے کیونکہ۔

(اولاً) اون باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ طبیعت عالم کے موجد کو دیبا نیکی اور بری کے عدم تو جی نہیں ہے بلکہ وہ باتین طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے نیکی کی تائید میں اور بری کے خلاف پر بمنزلہ اعلان قطعی کے ہیں جس سے گریز ممکن نہیں اور اس اعلان کے مقابلہ میں بری کی طرف سے نہ کچھ پیش کر سکتے ہیں اور نہ اس کے جواب میں کچھ کہہ سکتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص بلا لحاظ ثبوت حقیقی دین کے صرف سلسلہ اسباب عالم کے ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا زندگانی آئندہ میں راستباز کا یا بدکار کا فائدے میں رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہیں کہ اوسکی رائے کو درباب راستبازوں کے فائدے میں رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس سلسلہ اسباب عالم جس پہلو پر کہ اوسکا فی الحال بیان ہوا ہمارے لئے دینی فرائض کا ایک ثبوت واقعی جو تجربہ سے حاصل ہوا ہم پہنچاتا ہے۔

۲
مراد از حدیث
توحید شریعت
۱۰

ثانیاً جب حق تعالیٰ موافق دین کی تعلیم کے نفس نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیکھا اس طرح کہ ہر ایک شخص حیثیت مجموعی کی نظر سے اپنے اعمال کا عوض پائیگا تو یہ عدالت گسٹری بہ نسبت اس کے جسکا تجربہ ہو حق تعالیٰ کے انتظام موجودہ سے حاصل ہے باعتبار جنس کے نہیں بلکہ صرف باعتبار مرتبے کے مختلف ہوگی۔ وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہیں۔ وہ اس حکومت متمیزہ کی صرف تکمیل ہوگی جسکی نسبت تقریر مسطور سے ثابت ہوا کہ اس کے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلہ طبیعت عالم موجودہ میں لاکلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ (ثالثاً) جیسا کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ میں راحت اور رنج کے قسم اور مقدار سے جسکا تجربہ ہو فی الحال حاصل ہے اس امید اور اندیشہ کو جگہ ہے کہ حالت آئندہ میں در صورت اس کے تسلیم کئے جانے کے راحت اور رنج دونوں کی مقدار اور اقسام زیادہ ہوں۔ ویسا ہی اسکی حکومت متمیزہ میں ہمارے اس امر کے تجربے سے کہ نیکی اور بدی کی فی الحال جزا اور سزا کسی قدر واقعی دیجاتی ہے اس امید اور نیز اندیشہ کو جگہ ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ آئندہ کو اسکی جزا و سزا زیادہ تر دیجائے۔ البتہ یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ محض اتنی ہی بات اس گمان کے لئے کہ نیکی اور بدی کی خواہ سخواہ زیادہ ہی جزا و سزا دی جائیگی اور کم نہیں کافی نہیں ہے +

تاہم (آخر الامر) نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے گمان مذکور کی کافی گنجائش ہے کیونکہ یہ میلان لازمی ہیں اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہیں در حالیکہ اس کے اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض پیشمار حالتوں میں لازمی نہیں بلکہ صرف عارضی ہیں اس صورت میں ان میلان کا اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا کی تقضاک

۲
"اصول حکومت طبیعیہ"

طبیعت سے بلا واسطہ نکلتا ہے حالت آئندہ میں قائم رہنا نسبت اونکے عوارض اقلیہ کے قائم رہنے کے زیادہ ترقوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض اوٹھ جاتوں تو ان جزاؤں اور سزاؤں کا آگے کو زیادہ تر بڑھتے جانا اور حکومت متمیزہ کی تکمیل کی جانب اونکا رجحان ہونا خواہ مخواہ لازم آوے گی یعنی نیکی اور بدی کے میدان اپنا اثر کامل پیدا کرینگے لیکن یہ کہ کس وقت یا کمان یا کس خاص طرح پر ہوگا بغیر اسام کے ہرگز واضح نہیں ہو سکتا ہے +

اگر ہیئت مجموعی کی نظر سے دیکھا جائے تو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ ایک طرح کی حکومت متمیزہ نکلتی ہے اس لئے کہ نیکی اور بدی کی اس نظر سے کہ عت متشار کہ کے حق میں مفید و مضر ہیں اور نیز نفس نیکی اور نفس بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے۔ پس طریقہ حکومت کے متمیزہ یعنی نیکی اور بدی کی امتیاز پر مبنی ہونیکا خیال اختراعی نہیں بلکہ طبیعی ہے کیونکہ عالم کے نظام اور سلسلہ اسباب کے معائنہ سے یہ خیال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے اور جن مثالوں کا ذکر ہوا انہیں طریقہ مذکور کے اجرا کی ابتدا واقعی پائی جاتی ہے۔ اور ان باتوں کو نیکی کے حق میں اور بدی کے خلاف پر طبیعت عالم کے موجد کا اعلان تصور کرنا چاہئے یہ باتیں حالت آئندہ میں اونکے جزا و سزا دیئے جانے کے تصور کو اعتبار بخشی ہیں اور نیز اس امید اور خوف کے امکان کی بنا ہیں کہ اونکی جزا و سزا بہ نسبت اوسکے کہ بیان دی جاتی ہے زیادہ تر دیجاوے اور جس قدر کہ ان باتوں کی تصدیق ہوتی ہے اوسی قدر دین کے اثبات کی دلیل جو نظام اور اسباب عالم سے حاصل ہوتی ہے اس بات پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ زمانہ بحال کے مقابلے میں اس نظام کے جسمیں خیر و شر کا امتیاز پایا جاتا ہے

کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کر نیکی طبعی میلان موجود ہیں اور اس کے عوارض سے انتہا حالتوں میں صرف عارضی ہیں پس طریقہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہو نیکا خیال (ایسی حکومت جو بہ نسبت اس کے کہ دیکھنے میں آتی ہے زیادہ کامل ہو) اختراعی نہیں بلکہ طبعی ہے اس لئے کہ وہ نیکی اور بدی کے میلان ذاتی سے ہمارے ذہن میں آتا ہے اور ان میلان کو اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ وہ طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے بمنزلہ آگئی اور کٹائی و عددے اور وعید کے ہیں کہ نیکی اور بدی آئندہ کو بہ نسبت زمانہ حال کے بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوگی۔ اور واقعی ہر میلان طبعی سے جو جاری رہنے والا ہے مگر صرف علل اتفاقیہ اس کے اثر کامل پیدا کرنے کے مانع ہیں یہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ اس طرح کا میلان کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کرے گا اور اس ظن کی قوت امتداد زمانہ کے موافق زیادہ یا کم ہوگی۔ اور ان سب باتوں سے ایک ظن واقعی پیدا ہوتا ہے کہ طریقہ حکومت متمیزہ جو عالم میں قائم ہے آئندہ کو کمال کی جانب زیادہ ترقی کرتا جائیگا بلکہ میرا یہ گمان ہے کہ ان باتوں سے یہ ظن پیدا ہوتا ہے کہ وہ حکومت پوری پوری تکمیل کو پہنچ جائیگی مگر ان سب باتوں سے مع خیر و شر میں تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہم کو عطا کی ہے بائین نظر کہ وہ اس کی عطا کی ہوئی ہے ایک ثبوت جو تجربہ سے حاصل ہوا پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقہ حکومت ضرور مکمل ہو جائیگا۔ اور چونکہ یہ ثبوت واقعات سے حاصل ہوتا ہے لہذا اس ثبوت سے جو افعال کے مناسب اور غیر مناسب ہونے کی نسبت ازلی اور غیر ممکن التعمیر سے برآمد ہوتا ہے مغایر ہے *

باب چہام

حالت آزمائش کے یہاں امتحان و مشکلات خطرات پر دلالت کرتی ہے

دین کی اس تعلیم عام ہیں کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی آئندہ کے واسطے ایک حالت آزمائش ہے چند مخصوص باتیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں مثلاً ہیں لیکن اوسکے مقدم اور معروف معنی یہ معلوم ہوتے ہیں کہ ہمارا آئندہ کا نفع اور ضرر فی الحال معوقوف ہماری ذات خاص پر ہے۔ کہ یہاں نیک کرداری اور بد کرداری کے لئے جسکی حق تعالیٰ آئندہ کو جزا اور سزا دیکھا محل اور موقع موجود ہیں۔ اور بدی پر ترغیب دینے کے اسباب اور نیکی کی طرف مائل کرنے کے وجوہات بھی ہیں۔ اور یہ نیز لہ اس کہنے کے ہے کہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ کے ماتحت ہیں اور ہر کولپنے اعمال کا حساب اوسے دینا ہے۔ کیونکہ آئندہ کا حساب اور عام طرح عادلانہ جزا و سزا ہونی کا خیال دلالت کرتا ہے کسی نہ کسی طرح کی تحریریں پر جو خطا پر مائل کرتی ہو ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہ ہوتا اور نہ جزاے اعمال یا امتیاز کا موقع ہوتا۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ خطا پر راغب کرنے کے اسباب اور راہ صواب پر کیسا مستقل رہنے کی مشکلات اور ایسی تحریریں کے باعث ناکامی کے خطرات پر الفاظ حکومت متمیزہ کی نسبت لفظ آزمائش کا خاصکر اور زیادہ تر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ پس بنفسہ حالت آزمائش پر جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات باخصوص منگتے ہیں مفصل طور پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے *

اور جیسا حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہ بات نکلتی ہے کہ بلحاظ عالم آئندہ کے ہم حالت آزمائش میں ہیں ہی طرح اسے حق تعالیٰ کی حکومت

۴
نہج
کلیتہ
تہذیب
۱۲

طبیعیہ سے جسکے ہم ماتحت ہیں یہ بات نکلتی ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجودہ کے بھی اسی
 معنی کر کے حالت آزمائش میں ہیں حکومت طبیعیہ سے جو وسیلہ جزا و سزا کے عمل میں
 آتی ہے ایک آزمائش بلحاظ عالم موجودہ کے اسی قدر نکلتی ہے جس قدر حکومت میسرہ
 سے ایک آزمائش بلحاظ عالم آئندہ کے نکلتی ہے۔ حق تعالیٰ کا افعال سے جسکے کرنے
 اور نہ کرنے کے ہم مختار ہیں بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی کرنا اور نہ کرنا اس
 امر کی آگاہی دینا اس مقام پر حکومت طبیعیہ عبارت اسی سے ہے۔ اس سے یہ بات
 بالضرور نکلتی ہے کہ اوس نے ہماری خوشی اور تکلیف یا نفع اور ضرر کو کسی قدر ہمارے
 اوپر موقوف رکھا ہے اور جس قدر انسان کو کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر جس سے
 دنیوی بے آرامی اور بیکاری نسبت خاطر جمعی کے غالباً زیادہ عائد ہو تحریریں ہوتی ہیں
 اوی قدر اونکا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص سے معرض خطر میں ہوتا ہے یا وہ
 اوسکی نسبت حالت آزمائش میں ہوتے ہیں۔ قابل لحاظ ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیور کو
 اور نیز اپنے تئیں دنیوی کاروبار کی بد انتظامی کی نسبت الزام دیتے ہیں اور ہم دیکھتے
 ہیں کہ بہترے اپنے لئے جیسی چاہئے کوشش کرنے میں از بس قاصر رہتے ہیں
 اور اوس طبیعی خوشی کو جو زندگی موجودہ میں دے چاہل کر سکتے تھے ہاتھ سے
 کھودیتے ہیں شاید اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص متکلم ہوتا ہے۔ مگر بہترے نہ اسوجہ
 سے کہ بہتر جاننے کی یا اپنے حق میں بہتر کام کرنے کی اونکو لیاقت ہی نہ تھی (ایسی
 صورت کو تو دعاے بحث طلب سے اصلاً تعلق نہیں ہو سکتا) بلکہ اپنے خاص قصور
 سے اپنے تئیں کمال بے آرامی اور اشد اذیت و خواری میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور ان
 باتوں سے دنیوی فائدے یا خوشی کے خلاف تحریریں کئے جانے کا اور کم یا زیادہ

ناکام ہونے کا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اور خطرات کا جو جو انون کو دنیوی کاروبار شروع کرنے پر پیش آتے ہیں ذکر کرتا ہے اور یہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ دوسرے وجوہات سے بھی عائد ہوتے ہیں اور کل نہیں تو یہی کے بعض طریقوں پر جو آدمیوں کے دنیوی فائدے اور بددینی کے منافی ہیں تحریر کیا جانا حال اور آئندہ کے فائدے کے ترک کرنے پر تحریر کیا جاتا ہے پس باعتبار اپنی طبیعی یا دنیوی حیثیت کے ہم ایک حالت آزمائش یعنی سخت مشکل اور خطرے کی حالت میں ہیں اور یہ آزمائش ہماری دینی آزمائش یعنی اس کے جو عالم آئندہ سے تعلق رکھتی ہے مشابہ ہے *

یہ بات اس شخص پر زیادہ تر واضح ہوگی جو اسکو توجہ کے قابل سمجھ کر فکر تمام غور کریگا کہ ہماری آزمائش دونوں حیثیتوں میں کن کن چیزوں پر مشتمل ہے اور نظر رکھے گا کہ انسان اس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں *

اور وہ جسے دونوں حیثیتوں میں ہماری آزمائش مشتمل ہے یا تو ہماری کیفیت خارجیہ سے دیا ہماری فطرت سے ضرور کسی قدر متعلق ہوگی۔ کیونکہ ایک صورت میں تو آدمی ناگمانی سے کچر قناری کے مرکب ہو سکتے ہیں یا کسی شاذ و نادر واقعات خارجیہ سے مغلوب نفس ہوتے ہیں ورنہ وہ عاقبت اندیشی اور نیکو کاری میں ثابت قدم رہتے۔ ایسی صورتوں میں ہر شخص اون آدمیوں کی کچر قناری کا ذکر کرنے میں اسکو خاص کیفیات خارجیہ سے منسوب کریگا اور برخلاف اسکے وہ شخص جو بدی کیسی قسم کی نادانی کے نوکر ہو گئے ہیں یا جنکی بعض خواہشہائے نفسانیہ غلبہ پر ہیں اُسے موقع ڈھونڈیں گے اور عقل اور پرہیزگاری کو ترک کر کے اپنی خواہشوں کو پورا

کرنے کی گویا تلاش میں پھرینگے ایسے شخصوں کی نسبت کہا جائیگا کہ وہ نہ اسباب
خارجیہ کے باعث بلکہ اپنی عادت اور خواہش نفسانیہ کی تخریص سے مرتکب ایسے
امر کے ہوئے۔ اور صورت آخر الذکر کا واقعی حال یہ ہے کہ جس طرح مخصوص خواہش
نفسانیہ کو سیدائگی اور دینداری سے مطابقت نہیں ہے اسی طرح خواہشہائے
نفسانیہ کو عاقبت اندیشی یا حُب نفس سے جو احاطہ عقل سے تجاوز کرتی ہو اور جس
سے ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے مطابقت نہیں ہے بلکہ اکثر اوقات دونوں سے
مخالف راہوں کی طرف کھینچتی ہیں پس اس قسم کی خاص خواہشہائے نفسانیہ بقدر
کہ وہ بلحاظ ہمارے دنیوی فائدے کے ناعاقبت اندیشی سے عمل کرنے پر غیبت
دلاتی ہیں اسی قدر عمل بد کے ارتکاب پر تخریص کرتی ہیں۔ بہر حال جبکہ ہم کہتے ہیں
کہ آدمی تخریص کی کیفیات خارجیہ کے باعث گمراہ ہو گئے تو خواہ مخواہ سمجھا جاتا ہے
کہ اوہ کی طبیعت میں کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وہ کیفیات موجب تخریص
کی ہوئیں یا جسکے سبب سے وہ اثر پذیر ہوئے اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ انکو
خواہشہائے نفسانیہ نے گمراہ کیا تو ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ موقع اور کیفیات اور اشیا
موجود ہیں جن سے وہ خواہشیں حرکت میں آتی ہیں اور جسکے واسطے سے وہ محفوظ
ہو سکتی ہیں۔ اور اس لئے اسباب تخریص ظاہری ہوں یا باطنی آپس میں مطابقت
رہ سکتے ہیں اور باہم ایک دوسرے پر دلالت کرتے ہیں جبکہ چند اشیاے خارجیہ جو
قواسم شہوانیہ و خواہشہائے نفسانیہ اور میلان نفس کی سطح نظر میں قواسم حسہ
کے پیش نظر ہوئیں یا اوہوں نے دل میں گذر کے اپنی تقاضائے فطرت کے
موافق تاثیر پیدا کی نہ صرف اوہ صورتوں میں کہ بلحاظ عاقبت اندیشی اور طریقہ جائز

نفسانیہ فائدہ
دنیوی و دینی
سے مخالف
راہوں کی طرف
کھینچتی ہیں

کے اور سسے تلذذ اوٹھا سکتے ہیں بلکہ انہیں بھی جہان اس طور پر استلذاذ ممکن نہیں مگر اذروے شر اور نا عاقبت اندیشی کے ممکن ہے اسی صورت میں آدمی حال اور نیز آئندہ کے فائدے یا ہیبوی سکے دیدہ و دانستہ کہونے کے معرض خطر میں یکسان ہوتے ہیں اور دونوں کی حفاظت کے لئے نفس کشی کی یکسان ضرورت ہوتی ہے یعنی اونہیں خواہشہائے نفسانیہ کے باعث جو اونہیں وسیلوں سے حرکت میں آئیں ہم دونوں کی نسبت حالت آزمائش میں یکسان ہیں۔ پس جبکہ آدمیوں کا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے عاقبت اندیشی سے چلنا پڑ ضرور تو خواہشہائے نفسانیہ کا خواہ اور اون کی وضع دیکھ کر ایسی اور کیفیت خارجہ کی وجہ سے کسی اشیائے خاص کی طرف اوقات خاص پر کسی قدر ایسا بافراط مشغول ہونا کہ اونکا التذاذ مقصداً دنیوی عاقبت اندیشی سے بعید ہو یہ ایسے اسباب تحریر ہیں کہ ان سے خطرہ متصور اور اکثر اوقات دنیا کے زیادہ فائدے کو فائدہ قلیل کے واسطے ترک کرنے پر بکامیابی تمام آمادہ کرتے ہیں یعنی اوس شے کو جس سے نظر حالت مجموعی ہمارا دنیوی فائدہ متصور ہے التذاذ بالفعل کے واسطے چھوڑ دالتے ہیں جو کچھ مسطور ہوا وہ ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دنیوی کی نظر سے بیان ہے اب اگر بجائے لفظ حال کے لفظ آئندہ کا اور بجائے عاقبت اندیشی کے لفظ نیکی کا قائم کیا جائے تو چونکہ یہ دونوں حالتیں آپس میں از بس متشابہ ہیں پس یہی بیان ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دینی کی نظر سے بھی فائدہ بخوبی دیگا +

اگر اس امر کا خیال کر کے کہ دونوں حیثیتوں میں ہماری آزمائش متشابہ ہے کچھ زیادہ غور کیا جائے کہ انسان اوس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں

تو واضح ہو گا کہ بعض لوگ اس کا اس قدر کم خیال کرتے ہیں کہ زمانہ حال سے آگے ان کی نظر نہیں پڑتی جسے حال کی لذتوں میں ایسے مبتلا ہیں کہ گویا نتائج کا خیال ہی دل میں نہیں آتا اور نہ اس زندگی کے آئندہ آرام اور بہتری پر اور نہ دوسری زندگی کی حالت کچھ التفات ہے۔ بعض لوگ ہوا سے نفس کے غلبے سے دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں دھوکے میں ہیں اور آنکھوں پر گویا پردہ پڑا ہے۔ اور بعض ایسے ہیں کہ جنہوں نے دیکھا کہ تو نہیں کھایا مگر باوجود ہونے عقل سلیم اور اس قصد کے کہ اپنی روش سنبھالیں گو وہ قصد ضعیف ہو اسی قسم کی خواہشات نفسانیہ ان کو گویا کھینچے لئے جاتی ہیں۔ اور ایسے بھی آدمی ہیں (اور ان کا شمار ہرگز قلیل نہیں) جو بیچاری سے قورا کرتے ہیں کہ ہم اس زندگی میں فائدے کو نہیں بلکہ صرف اپنی خواہش اور حظ نفس کو مد نظر رکھتے ہیں اور وہ ہر شے سے جو عقل سلیم کے موافق ہے بر ملا اعراض کر کے بدترین بے اعتدالی کی راہ میں باوجود پیش بینی اس امر کے کہ وہ اس دنیا میں ان کی تباہی کا باعث ہوگی بلاتاشف اور خوف کے مبادرت کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ باوجود خوف بدکاری کے نتیجوں کے جو حیات آئندہ میں ہونگے ایسا ہی کرتے ہیں۔ اور اس قدر تو بہر کیف کہا جاسکتا ہے کہ انسان کا میلان ہر دم نہ صرف ارادۂ خطا کی جانب ہے بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بلحاظ اپنے دنیوی اور نیز دینی فائدے کے دے خطا کے مرتکب بھی ہوتے ہیں *

پس مشکلات اور خطرات یا آزمائشیں جو دنیوی اور دینی حیثیت میں بہکوا پیش آتی ہیں چونکہ باعث اونکا ایک ہی قسم کے اسباب ہیں اور آدمیوں کے چال چلن پر اونکا اثر بھی یکساں ہوتا ہے لہذا ظاہر ہے کہ دے متشابہ اور ایک ہی قسم کی ہیں *

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری حالت آزمائش دینی میں ناکامیاب ہونے کی مشکلات و خطرات اور ون کی بدچلنی سے ازبس ترقی پاتی ہیں بلکہ خیال ہوتا ہے کہ گویا اونھیں کی بدچلنی سے ہی ہیں اور اسی تعلیم سے جو خواہ اخلاق کی تہذیب کے اعتبار سے یا فی الحقیقت ناقص ہو۔ اور اوس اثر سے جو عموماً غیر ون کی بدچلنی کا پڑتا ہے اور بددیانتی کے طریقوں سے جو ہر قسم کے پیشوں میں رولج پاگئے ہیں اور دنیا کے بہت سے حصوں میں دین کے فاسد ہو جانے اور ضلالت کے آجانے سے جس سے بدی کو ترقی ہوتی ہے یہ مشکلات و خطرات پیدا ہوتی ہیں اور ازبس ترقی پاتی ہیں۔ اسی طرح دنیوی فائدے کی نسبت عاقبت اندیشی سے چلنے کی مشکلات اور اسکے تحصیل کی پیروی سے برگشتہ ہونے کے خطرات ناقص تعلیم سے اور سن تمیز کو پہونچنے کے بعد لوگوں کی جنسے ہم کو سابقہ پڑتا ہے بے اعتدالی اور لاپرواہی سے اور اون غلط خیالوں سے جو دنیوی خوشی کے بارہ میں عام ہو رہے ہیں اور جو ہمیشہ عوام کی رائے سے لئے گئے ہیں کہ کن چیزوں پر وہ خوشی مشتمل ہے ازبس ترقی پاتی ہیں۔ اور جب قدر بدچلنی سے اوی قدر دنیوی کاروبار میں خود اپنی غفلت اور نادانی سے بھی لوگ آپ کو نئی تکالیف میں مبتلا کرتے ہیں اور نفس پروری کی عادت کے باعث اون تکالیف کے برداشت کرنے کی طاقت کم ہو جاتی ہے اور متواتر بیضا بطگیوں سے معاملات اس قدر ابتر ہو جاتے ہیں کہ اون کو کچھ خبر نہیں رہتی کہ ہم کمان ہیں اور طریقہ عمل میں اکثر اوقات ایسی پیچیدگی اور دشواری پڑ جاتی ہے کہ اس بات کا جاننا کہ کیا کرنا چاہئے مشکل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ تمیز نہیں ہوتی کہ کونسی بات عاقبت اندیشی یعنی حسن عمل کے موافق ہوگی۔ مثلاً زمانہ شباب کی بدچلنی صرف

باعتماد ہماری حیثیت دنیویہ کے اور بغیر لحاظ دین کے چند طریقوں سے عالم سن تیز
میں راست کرداری کی مشکلات کو ترقی دیتی ہے یعنی بنظر ہماری حیثیت دنیویہ کی
آزمائش کے ہرگز زیادہ تر معرض نقصان میں رکھتی ہے *

ہم خلق اللہ کے ایک ادنیٰ حصے سے ہیں اور ہمارے حالت پستی میں
ہونے کے طبعی آثار موجود ہیں۔ اور ہم درحقیقت ایسی حالت میں ہیں جو کسی طرح
ہماری دنیوی یا دینی حیثیت کے لحاظ سے ہمارے حال یا آئندہ کے فائدے کی
حفاظت کے لئے کمال مفید یا حسب درخواست ہو معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ وہ حالت
ایسی ہے کہ اس سے مفید تر خیال میں نہ آسکتی ہو مگر باوجود اسکے کہ یہ حالت ذلیل
اور بے ثبات اور ترددات سے معمور ہے تاہم اس سے کوئی معقول وجہ شکایت
کی پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ جس طرح آدمی اپنے دنیوی معاملات کو تھوڑی سی احتیاط
عمل میں لا کر ساتھ عاقبت اندیشی کے اس طور پر سرانجام دے سکتے ہیں کہ اپنی
زندگانی کے ایام اس دنیا میں اوسط درجہ کے آرام اور اطمینان میں بسر کر سکیں۔
اسی طرح معاملات دینی میں کوئی ایسی بات طلب نہیں کی گئی ہے جسکے کرنے کی
وے بخوبی قدرت نہ رکھتے ہوں اور اگر وے اس پر بھی اوسمیں تساہل کریں تو ضرور
اپنے ہاتھوں سے اپنا نقصان کرتے ہیں اور آدمیوں پر اوس قدر بار رکھنا جسکے
وے بخوبی اٹھانے کے لائق ہیں خلاف عدالت نہیں سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ
صاحب مجاز کی جانب سے ہو۔ اور جس طرح دربارہ نہ عطا ہونے اور تو اے مفید
کے جنسے مخلوقات کے دیگر انواع فزین ہیں طبیعت عالم کے موجد کی شکایت
بیجا ہے اسی طرح اس امر میں بھی شکایت کا موقع نہیں ہے *

مگر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حالت آزمائش میں ہمارا ہونا دین بتاتا ہے اسوجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ وہ پردہ گار کے سلوک عام سے جو وہ ہماری نسبت نکل اور معاملات میں جسے ہم واقف ہیں مرعی رکھتا ہے سرسبز رنگ اور مطابق ہے۔ البتہ اگر حیثیت طبعیہ اور صرف اس جہان کی سکونت کے لحاظ سے انسان اپنی پیدائش سے لیکر موت تک بلا تردد اور فکر کئے آپ کو امن اور خوشی کی ایک مستقل حالت میں پاتے یا اگر بے پروائی یا ہوا کے نفس کی افراط یا اور دن کے بد نمونہ اور دغا بازی یا اشیا کی قریب دینے والی صورت کے باعث بے آرامی اور تکلیف میں پڑنے کا خطرہ نہوتا تو ایسی صورت میں دین کے حق ہونے کے خلاف کسی قدر ظن کو البتہ جگہ ہوتی اور دین کی تعلیم کہ ہمارا آئندہ کا فائدہ جو اعلیٰ تر ہے فی نفسہ محفوظ رکھا نہیں گیا ہے بلکہ ہماری چال چلچراہ موقوف ہے اور اس کے حصول کے واسطے تذکر اور انقیاد نفس کی ضرورت ہے عجیب معلوم ہوتی اور اس کی نسبت یہ اعتراض ہو سکتا کہ جیسی ہماری حالت آپ ایک حیثیت میں بتلاتے ہیں ہم تجربہ سے اپنی حالت دوسری حیثیت میں کسی طرح مثل اس کے نہیں پاتے ہیں ہمارا حال کا کل فائدہ بغیر ہمارے تردد کئے ہر طرح ہمارے لئے محفوظ ہے پس اگر ہمارا کوئی آئندہ کا فائدہ ہے تو اس کی صورت بھی ایسی ہی کیوں نہ ہو۔ مگر چونکہ برعکس اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ عام وضع داری اور عاقبت اندیشی سے چلنے کے لئے تاکہ اس دنیا میں کسی قدر اطمینان کے ساتھ گزر ہو جائے اور اوس میں اوسط درجہ کی عزت اور توقیر حاصل ہو فکر اور غور کی اور بہتر سے اشیاے مرغوب الطبع سے بالقصد خود انکاری عمل میں لاسنے کی اور ایسا

طریق اختیار کرنے کی جو ہر وقت ہرگز پسند نہیں آتا قطعاً ضرورت ہے تو اس صورت میں کل ظن اس امر کے خلاف کہ ہمارے فائدہ اعلیٰ کے حصول کے لئے نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت ہے رفع ہو جاتا ہے۔ اگر ہکو تجربہ حاصل نہوتا تو شاید اس موقع کی تقریر پر اصرار ہو سکتا تھا کہ یہ امر قرین قیاس نہیں کہ ایک ذات نامتناہی نے ہکو کسی طرح کے معرض خوف و خطر میں رکھا ہو حالانکہ ہر شے جو ہمارے فہم میں خوف خطر کی ہے اور جبکا انجام غلطی و ابتری و خواری ہو گانی احوال اس کے علم میں یقیناً موجود ہے۔ فی حقیقت اس بات کا دریافت کرنا کہ ہم سے ضعیف مخلوقات پر کوئی شے خوف و خطر کی کیون رکھی گئی ہے فہم کی رسائی کے لئے واقعی ایک تسخیر دشوار ہے اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل حقیقت سے یا ہر حال اب کی نسبت زیادہ تر واقف نہ ہو جائیں۔ بہر حال نظام طبیعت عالم اپنی حالت پر قائم ہے۔ ہماری راحت اور سنج ہمارے طریقہ عمل سے متعلق اور اوپر موقوف ہیں۔ کسی قدر اور اکثر صورتوں میں بہت کچھ فعل یا انفعال کا اختیار ہماری پسند پر چھوڑا گیا ہے۔ اور ہر طرح کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت اور نادانی سے عائد کرتے ہیں جس سے احتیاط مناسب کے وسیلے سے بچنا ممکن تھا اسکی مثالیں ہیں۔ اور جس طرح آؤ بونکا عمل عارضی اور غیر معین ہے اسی طرح یہ تکلیفیں بھی واقع ہونے سے پہلے عارضی اور غیر معین ہیں اور آدمیوں کے عمل کے موافق انکا ظہور ہوتا ہے +

تقریر مسطورہ بالا اول اعتراضات کے جواب میں ہے جو حالت آزمائش کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں اسی حالت آزمائش کہ جس سے حق تعالیٰ کی حکومت متمیزہ کے ماتحت اسباب تحریریں کا ہونا اور اپنی پیروی

عام کی نسبت ہمارے ناکام ہونیکا واقعی خطرہ نکلتا ہے۔ اور تقریر مذکور سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ہمارا ایسی حالت میں ہونا اور ایسی بہبودی کا تعلق رکھنا تو یہ قیاس ہے تو پروردگار کے سلوک عام کی مطابقت سے ضروریہ اندیشہ ہمارے دل میں پیدا ہوگا کہ اگر ہم اوس حیثیت میں اپنی واجبات متعلقہ بجالانے میں غفلت کریں گے تو حلی قدر مراتب اوس فائدہ کی نسبت ناکام ہونے کے خطرہ میں ہوئیں گے کیونکہ ہمارا ایک حال کا فائدہ ہے جسکا تجربہ حق تعالیٰ کی حکمت کے ماتحت ہم بیان دنیا میں کرتے ہیں اور اس فائدے کے قبول کرنے پر نہ تو ہم مجبور کئے جاتے ہیں اور نہ وہ ہمارے قبول کرنے پر موقوف رکھا گیا ہے بلکہ ہماری کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اوسکی صورت یہ ہے کہ غفلت پر تھریں کئے جانے سے یا اوس فائدے کے خلاف عمل کرنے سے ہم اوسکے کھونے کے خطرہ میں ہوتے ہیں اور اگر ہم توجہ نکرین اور نفسی عمل میں نہ لاویں تو ضرور ہے کہ وہ فائدہ ہاتھ سے جاتا رہے اور واقعی ایسا ہوتا بھی ہے۔ پس یہ امر از بس قابل اعتبار ہے کہ ہمارے فائدہ حقیقی اور آخری کی نسبت بھی جو دین سکھاتا ہے ممکن ہے کہ ہماری حالت ایسی ہی ہو *



باب پنجم

حالت آزمائش کے بینین جس سے خلاق کی تہذیب ترقی مقصود

اس بات پر غور کرنے سے کہ ہم ایک آزمائش کی حالت میں ہیں جو اس قدر مشکلات اور خطرات سے معمور ہے یہ سوال باطبع پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اوسمین پیدا کیا جاتا کیونکہ ہوا۔ مگر اس طرح کے استفسار اجمالی سے مشکلات لایخل کا پیدا ہونا مقصود ہے اگرچہ ان باتوں پر غور کرنے سے کہ شرح قدر ہے اختیار ہے جیسا خود اس کے تصور سے مترشح ہے اور زندگی گانی کی بہت سی تکلیفوں کے نتیجے ظاہر انیک ہوتے ہیں بعض مشکلات کی تخفیف ہو جاتی ہے تاہم جبکہ ان دونوں باتوں کی اوقیفتیوں پر اور اس امر پر کہ زندگی آئندہ میں شر کا کیا نتیجہ ہوگا لحاظ کیا جاتا ہے تو لامحالہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس معاملے کے جمیع وجوہات کے بیان کرنے کا دعویٰ کرنا کہ ہمارے لئے اسی حالت جس سے نظر عیثیت موجود ہے شرا و تکلیف و حقیقت پیدا ہو کیونکہ مقرر کی گئی ہے ظاہر انا دانی اور گستانی ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا اس امر کی کل حقیقت کا صرف دریافت ہی کرنا یا اس کا سمجھنا بھی ہمارے قواسم اور اک سے باہر ہے اور فریضہ کہ ہم اوسکے پھٹنے کے قابل بھی تصور کئے جاویں تاہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا اوسکا معلوم کرنا ہمارے حق میں مفید ہوگا یا مضر لیکن چونکہ ہماری حالت موجودہ کا کسی صورت میں حق تعالیٰ کی کامل حکومت میرزہ سے غیر مطابق ہونا پایا نہیں جاتا پس دین سکھاتا ہے کہ ہم اوسمیں اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ نیکی پر عمل کرنے سے دوسری حالت کے لئے

جو اسکے بعد آئیوالی ہے قابلیت حاصل کریں۔ اور اگرچہ اس ہتھسار کی نظر سے
 جھٹکا ذکر اور پرواہ یہ جواب کسی قدر بلکہ از بس جزوی ہے تاہم وہ اس امر کے ہتھسار
 میں کہ ہمارا یہاں کیا کام ہے زیادہ تر شافی ہے اور اسکا جواب دیا جانا ہمارے
 واسطے اصل نہایت ضروری ہے۔ الغرض مدعاے ظاہری ہمارے ایسی حالت
 میں جو اسقدر نکالیف اور خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کئے جانیکایہ ہے
 کہ ہم تقویٰ و نیکو کاری میں ترقی کریں اس نظر سے کہ وہ حالت آئندہ کے لئے
 جو حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضروری لیاقتیں ہیں +

اب شروع زندگی پر اگر اس نظر سے لحاظ کیا جائے کہ وہ اس عالم
 میں سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت ہے تو اور کمکاری اس عالم کی آدائش
 سے جو دوسرے عالم سے نسبت رکھتی ہے مشابہ ہونا صاف صاف اور بالبدست
 ظاہر ہوگا پہلی بات کو ہماری دنیوی حیثیت سے وہ ہی تعلق ہے جو دوسری بات کو
 ہماری دینی حیثیت سے ہے۔ مگر بعض باتوں سے جو دونوں حیثیتوں میں پائی
 جاتی ہیں اور دونوں پر جدا جدا زیادہ تر غور کرنے سے صاف صاف ظاہر ہو جائیگا
 کہ اونکے مابین کہاں تک اور کیسی قوی مشابہت ہے اور وہ اعتبار جو اس
 مشابہت سے اور نیز انسان کی طبیعت کی سرشت سے پیدا ہوتا ہے کہ زندگی
 موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگی آئندہ کے لئے حالت تعلیم جو واضح ہو جائیگا +
 (۱) ہم دیکھتے ہیں کہ ہر نوع کی مخلوق خاص طرح کی زندگی بسر کرنے
 کے لئے پیدا کی گئی ہے جسکے واسطے ہر نوع کو اپنی مخصوص طبیعت اور لیاقتیں اور
 مزاج اور اوصاف کی اوسی قدر ضرورت ہے جسقدر اسکو مخصوص لوازم خارجہ کی

ضرورت ہے۔ اور ان دونوں باتوں کو اس حالت یا خاص طریقہ زندگی میں داخل اور اس کے اجزا سمجھنا چاہیے۔ اگر کسی شخص کی قابلیتیں اس قدر تبدیل کر دی جائیں کہ جہاں تک اس کا تبدیل ممکن ہے تو وہ معاشرت انسانی کے اور خوشی انسانی کے مطلقاً ناقابل ہو جائیگا یعنی ایسا ناقابل ہو گا کہ گویا باوجود اپنی طبیعت کے حالت اصلی پر رہنے کے وہ ایک ایسی دنیا میں پیدا کیا گیا ہے جس میں اس کو نہ فعل کرینکا موقع ہے اور نہ اس کے قواسم شہوانیہ و ہوائے نفسانیہ اور نہ کسی طرح کے میدان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہیں۔ چنانچہ ایک قدیم مصنف کہتا ہے کہ ایک شے دوسری شے پر موقوف ہے۔ ہماری طبیعت ہمارے لوازم خارجیہ سے منقطع رکھتی ہے۔ بغیر اس مطابقت کے زندگی انسانی اور خوشی انسانی کا ہونا ممکن نہوتا لہذا یہ زندگی اور خوشی ہماری طبیعت اور ہمارے لوازم خارجیہ دونوں کا ملکہ نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے یہاں یہ معنی نہیں ہیں جس کو لغتہ جینا کہتے ہیں بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظوں سے عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر معین کئے اس بات کے کہ حالت آئندہ میں نیکون کی کیا خدمت اور کس طریقے پر خوشی اور طرز زندگی ہوگی ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض لیاقتیں معینہ اور اوصاف اور خواص لازمی ضروری ہوں گے بغیر آدمی خواہ نخواستہ زندگی آئندہ کے مطلقاً ناقابل ہوں گے جیسا کہ بعض اوقات ضرور ہوں گے کہ اگر وہ نہ ہوتے تو آدمی حالت موجودہ کی زندگی کے ناقابل ہوتے۔

(۳) انسان کی بلکہ کل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے میں آتی ہے سرت ایسی ہے کہ وہ اول حالات زندگی کی جنکے لئے ایک وقت مطلقاً ناقابل تھا قابلیت حاصل کرنے کی باطریق لیاقت رکھتے ہیں۔ درحقیقت ہم ایسے مخلوق کا تصور

۴

ایک نکتہ

۵

کر سکتے ہیں جسکے قومی طبعاً ترقی پانے کی قابلیت نہ رکھتے ہوں یا باطبع اوصاف
 جدید حاصل کرنے سے عاجز ہوں لیکن قومی ہر نوع مخلوقات کے جس سے ہم
 واقف ہیں ترقی اور تجربہ اور عادات حاصل کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں ہم دیکھتے
 ہیں کہ بالخصوص ہکونہ صرف تصورات کے ادراک کی اور علم یعنی حقیقت کے ادراک
 کی بلکہ اپنے تصورات اور علم کو قوت حافظہ کے وسیلے سے ذخیرہ کر رکھنے کی بھی
 لیاقتیں عطا کی گئی ہیں۔ ہم نہ صرف عمل کی اور انواع تاثیرات سریع الزوال کے
 قبول کرنے کی لیاقت رکھتے ہیں بلکہ ہر قسم کے عمل میں ایک جدید آسانی حاصل
 کر سکتے ہیں اور ہمارے مزاج یا خاصہ میں تبدیلیات راسخ پیدا ہو سکتے ہیں وہ باتیں
 جنکا آخر میں ذکر ہوا انکی قوت عادت کی قوت ہے۔ مگر عادات نہ تو تصورات کے
 ادراک کو کہتے ہیں اور نہ کسی طرح کے علم کو حالانکہ انکے حاصل کرنے کے لئے انکی
 قطعاً ضرورت ہے۔ بہر حال فہم اور عقل اور حافظہ کی جو تحصیل علم کے قومی میں ریاضت
 سے از بس ترقی ہوتی ہے۔ مجکو اس امر کی تحقیق کہ آیا لفظ عادت کا ان معنی ترقی
 کی نسبت مستعمل ہو سکتا ہے یا نہیں اور بالخصوص اس امر کی کہ قواسم حافظہ اور
 عادات کس قدر ایک ہی قبیل سے ہیں منظور نہیں ہے۔ مگر تصورات کا ہمارے نفس
 مذکر کہ میں اسوجہ سے کہ اونکا گذر وہاں پیشتر ہو چکا ہے فوراً اور خواہ مخواہ آنا اسی
 قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے عمل میں بسبب اس کے
 عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے۔ اور مگر بات عملیہ کے یاد لانے میں جو ہمارے
 روزمرہ کے برتاؤ میں کارآمد ہوں آمادگی ہونی بہت صورتوں میں ظاہر عادات
 ہے۔ عادت کی دو قسمیں ہیں عادات اور اکیہ اور عادات فعلیہ۔ پہلی قسم کی ایک مثال

یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اور نیز بلا قصد مقدار اور بعد کی نسبت اپنی محسوسات بصارت کو صحیح کرنے پر آمادہ رہتے ہیں اس طرح کہ بغیر اسکے کہ ہم کو دریافت ہو بجائے حسن کے رائے قائم ہو جاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا باقی اور تصورات کا جو باطن مرتبہ نہیں ہیں تسلسل نہیں میں آنا ویسا ہی داخل عادات انفعالیہ ہے جیسا کہ زبانوں کا لفظوں کے دیکھتے ہی یا سنتے ہی سمجھ لینا عادت انفعالیہ میں داخل ہے۔ اور زبانوں کے بولنے اور لکھنے میں ہم کو آمادگی حاصل ہونی دوسری قسم یعنی عادات فعلیہ کی ایک مثال ہے امتیاز کے لئے ہم ان عادات کو جسمانیہ اور نفسانیہ قرار دینگے اور دوسرے کی توضیح پہلے کے ذریعہ سے کی جائیگی۔ اول میں کل حرکات جسمانی داخل ہیں خواہ زیبا ہوں یا نا زیبا اور یہ بات یعنی زیبا یا نا زیبا ہونا رواج پر موقوف ہے اور دوسرے میں طریقہ زندگی اور معاشرت کی عام عادتیں مثلاً کسی حاکم یا کسی خاص شخص کی فرمانبرداری اور اطاعت اور نیز صداقت اور عدالت اور محبت اور نیز توجہ اور مشقت اور انقیاد نفس اور حسد اور مقام کی عادات داخل ہیں۔ اور قسم دوم کی عادات مثل عادات قسم اول کے ریاضت سے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہیں اور جس طرح عادات جسمانیہ افعال خارجیہ سے پیدا ہوتی ہیں اسی طرح عادات نفسانیہ مبادی عملیہ باطنیہ کے عمل سے یعنی فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت اور محبت کے مبادی کو عمل میں لانے یا اونپر چلنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور دوسرے عادات افعال خارجیہ سے ہرگز پیدا نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ دوسرے افعال ان مبادی سے ظہور میں نہ آویں کیونکہ صرف ان مبادی باطنیہ کے حرکت میں آنے کو حقیقت افعال فرمانبرداری اور صداقت اور محبت کہتے ہیں علیٰ ذلک

اور انفعالیہ میں
جانیہ میں
نفسانیہ میں
جسمانیہ میں
نفسانیہ میں

توجہ اور مشقت اور انقیاد نفس کی عادات اسی طرح پراخت کے چل بوتی ہیں اور صد اور
انقام کی عادات نفس پروری سے چل بوتی ہیں خواہ اوس کا ظہور فعل میں ہو یا
فکر و نیت یعنی فعل باطنی میں کیونکہ ایسی نیت بمنزلہ فعل کے ہے نیکی کے عزم بھی در
افعال میں۔ اور نیکی کی خوبیاں عملاً اپنے و نشین کرنے کی کوشش کرنا یا اوروں کے
دلوں میں اوسکی خوبی کا ویسا ہی خیال جیسا کوئی شخص خود کھتا ہے پیدا کرنے کی کوشش کرنا
عمل نیک میں داخل ہے پس ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ یہ باتین عادات حسنہ کے پیدا
کرنے میں مدد کریں۔ مگر نیکی پخص مسئلہ علمی کی نظر سے فکر کرنا اور اوس کا اظہار
صرف باتوں ہی میں کرنا اور اوسکی عمدہ بندشیں باندھنا یہ امر اوس شخص میں جو ایسا
کرتا ہے خواہی نحو ہی اور یقیناً نیکی کی عادت پیدا کرنے میں مدد دینے سے ہقدر
دور ہیں کہ ممکن ہے کہ دل کو راہ مخالف میں سخت کر دیں اور رفتہ رفتہ اوسکی حس
باطنی کمتر ہو جائے یعنی اعمال کی بھلائی برائی پر خیال نہ کرنے کی عادت پیدا ہو جائے
کیونکہ خود ہماری قوت عادت ہی کا باعث ہے کہ تاثیرات انفعالیہ تو اثر کی وجہ سے
ضعیف ہو جاتی ہیں۔ تصورات کے بارہا دل میں گزرنے سے اونکا اثر کم معلوم
ہوتا ہے۔ خطرے کے عادی ہونے سے بیخونی پیدا ہوتی ہے یعنی خوف کم ہو جاتا
ہے مصیبت کے عادی ہونے سے زحم کم ہوتا ہے اور وں کی موت دیکھنے کے
عادی ہونے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے اور ان دو باتوں پر کہ عادات
فعلیہ افعال کی تکرار سے پیدا اور قوی ہوتی ہیں اور تاثیرات انفعالیہ بار بار کے اثر
سے جو اونکا ہمپر ہوتا ہے ضعیف ہوتی ہیں اگر ساتھ ساتھ غور کیا جائے تو یہ نتیجہ
ضرور نکلیگا کہ ممکن ہے کہ جبکہ عادات فعلیہ مخصوص تحریک و ترغیب کے موافق یا

عمل کرنے سے بتدریج پیدا اور قوی ہوتی ہوں یہ تحریک وترغیب خود بقدر تقاب
 قوت میں کم ہوتی جاتی ہیں یعنی جب قدر عادات فعلیہ قوی ہوتی جاتی ہیں اسی قدر
 تحریک وترغیب کا اثر برابر کم محسوس ہوتا ہے۔ اور تجربہ سے اس امر کی تصدیق
 ہوتی ہے کیونکہ عین جس وقت مبادی فعلیہ کی قوت احساس میں پیشتر کی نسبت
 سستی آجاتی ہے اس وقت یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح پرے مزاج
 اور خاصہ میں بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل میں اونکو زیادہ تر دخل ہو گیا۔
 اس امر کی مثالیں اون تین باتوں سے جنکا ذکر ابھی ہوا حاصل ہو سکتی ہیں بطریق
 کے ادراک سے اندیشہ کی کیفیت الفعالیہ اور اس کے دفع کرنے کی احتیاط عملیاً
 حرکت میں آتی ہیں اور خطرہ کے عادی ہو جانے سے احتیاط کی عادت بتدریج پیدا
 ہوتی ہے اور اندیشہ کی بتدریج گھٹتی ہے۔ اور ان کی مصیبت کے ادراک سے
 رحم بطریق انفعال باطریق حرکت میں آتا ہے اور مصیبت کے دفع کرنے کی تحریک
 بطریق عمل پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدوں کی خدمت کرنا اور
 اونکی تلاش کرنا اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو زندگی کی انواع تکلیفوں سے
 جو بالضرور اس کے دیکھنے میں آئیگی وہ دن بدن خواہی خواہی کمتر اثر پذیر ہوگا تاہم
 شفقت کی قوت منفعلہ ہونے کی نظر سے نہیں بلکہ تحریک فعل ہونے کی نظر سے
 تقویت ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدوں پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا اونکی
 یاری اور مددگاری کرنے میں اسکو بطریق عمل زیادہ آمادگی حاصل ہوگی اسی طرح
 جبکہ آدمیوں کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش مرنے سے اپنی وفات کی کیفیت الفعالیہ
 یا اندیشہ ہم میں کم ہو جاتا ہے۔ ایسے واقعات بخیدہ مزاج آدمیوں میں موت کا خیال

رکھ کر عمل کرنے پر بہت دخل رکھنے ہیں یعنی موت کو مد نظر رکھ کر عمل کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلوں پر نصیحت اور تجربے اور غیروں کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوئی ہیں اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور نہایت قوی ہوتا ہوتا ہم یہ اثر سوا اسکے کہ یہ باتیں ہم کو خاص طرح کے عمل پر آمادہ کریں کسی اور طرح پر پیدا نہیں ہوتا اور کہ دوسے عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ تاثیرات نیک کو اپنے دانشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثیرات کا جو بہتر عادات کے ہوں ہم میں دفعۃً پیدا ہو جانا عادت کی حقیقت کے لحاظ سے کما تک ممکن ہے۔ عادات غرض اونھیں سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہاں اصرار اس بات پر نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ اس پر کہ دراصل تقاضاے تعینات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ انکی ترقی ایسی بتدریج ہو کہ اوسکے مدارج محسوس نہ ہوتے ہوں۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادت حاصل کر سکتے ہیں ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اوسکی اصل تک ایسا پہونچنا کہ اوسکی دیگر قوالے نفسانیہ سے تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر جملہ یہ بات تجربے سے یقیناً حاصل ہوتی ہے کہ ہماری طبیعت کسی ایسی طرح پر جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل سے کچھ یعنی اثر قبول کر نیکی لئے وضع کی گئی ہے۔

۱۔ بات خداوندی سے ثابت ہوتی ہے
۲۔ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلوں پر نصیحت اور تجربے اور غیروں کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوئی ہیں
۳۔ اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور نہایت قوی ہوتا ہوتا ہم یہ اثر سوا اسکے کہ یہ باتیں ہم کو خاص طرح کے عمل پر آمادہ کریں کسی اور طرح پر پیدا نہیں ہوتا اور کہ دوسے عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ تاثیرات نیک کو اپنے دانشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثیرات کا جو بہتر عادات کے ہوں ہم میں دفعۃً پیدا ہو جانا عادت کی حقیقت کے لحاظ سے کما تک ممکن ہے۔ عادات غرض اونھیں سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ بہر حال یہاں اصرار اس بات پر نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ اس پر کہ دراصل تقاضاے تعینات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ انکی ترقی ایسی بتدریج ہو کہ اوسکے مدارج محسوس نہ ہوتے ہوں۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادت حاصل کر سکتے ہیں ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اوسکی اصل تک ایسا پہونچنا کہ اوسکی دیگر قوالے نفسانیہ سے تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر جملہ یہ بات تجربے سے یقیناً حاصل ہوتی ہے کہ ہماری طبیعت کسی ایسی طرح پر جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل سے کچھ یعنی اثر قبول کر نیکی لئے وضع کی گئی ہے۔

پس آپ کو کسی طرح کے عمل کے عادی کرنے سے پہلو او سین آگے
 بڑھنے میں آسانی اور کامدگی اور اکثر اوقات خوشی حاصل ہوتی ہے میلان جو ہر مین
 اوسکے خلاف تھے کمزور ہو جاتے ہیں اور اوسکی نہ صرف خیالی بلکہ نفس الامری مشکلات
 کم ہو جاتی ہیں اور وجوہات جو اوسکی تاسید میں ہیں خواہ نحوہ ہر موقع پر ہمارے
 ذہن میں آتی ہیں اور اون وجوہات کا ادنیٰ شائبہ بھی اس امر کے لئے کافی ہے
 کہ پہلو اوس عمل پر قائم رکھے جسکے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ اصول عملیہ ریاضت سے بذات خود مطلقاً اور بنظر اصول مخالفہ کے اضافہ تو یہی
 ہوتے ہیں اور اصول مخالفہ مطیع ہوتے ہوتے خواہ نحوہ اطاعت کے عادی ہو جاتے
 ہیں۔ اور اس صورت سے بہت باتوں میں ایک نیا خاصہ اور نیز بہت سی عادتیں
 جو جبلت سے عطا نہیں ہوتیں لیکن جبلت اونکے حاصل کرنے کی ہدایت کرتی ہے
 پیدا ہو سکتی ہیں *

(۳) درحقیقت یہ امر یقینی ہے کہ اگر تجربے اور علم انسابی اور عادات
 کے وسیلے سے ترقی کرنے کی لیاقتیں ہمارے لئے ضروری ہوتیں اور اونکا استعمال
 کیا جانا مقصود نہوتا تو ہرگز پہلو عطا نہوتیں۔ اور بنا بران ہم دیکھتے ہیں کہ وے
 اسقدر ضروری ہیں اور اونکا استعمال کیا جانا یہاں تک مقصود ہے کہ اونکے بغیر صرف
 نظر بحیثیت ذبیوہ کے ہم اوس علت غائیہ کے جسکے لئے پیدا کئے گئے ہیں یعنی
 حالت سن تمیز کے اشغال اور مقاصد کے مطلقاً ناقابل ہوتے *

سن تمیز کی نچتہ حالت میں زندگانی بسر کرنے کی قابلیت طبعیت عالم
 سے ہمہ گز اور ہر اور ہر ۱۰ ہند ہوتی ہے یہ جانیکہ دفعۃً حاصل ہو عقل کی

پختگی اور جسم کی طاقت بھی نہ صرف ہندسج حاصل ہوتی ہے بلکہ بچپن سے ہمارے
 ذولے جسمانیہ اور نفسانیہ کی ریاضت پر زیادہ تر موقوف ہے۔ لیکن اگر فرض کیا جا
 کہ کوئی شخص عقل اور جسم کی حالت پختگی میں جہاں تک کہ خیال میں آسکتا ہے ذی
 میں پیدا ہو تو ظاہر ہے کہ زندگی انسانی کی حالت سن فیئر کے لئے وہ شخص ایسا
 ناقابل ہوگا جیسا ایک مادر زاد مسلوب عقل۔ وہ تو حیرت و اندیشہ و تجسس و
 تذبذب سے گویا حیران اور پریشان ہوگا اور نہیں معلوم کتنے عرصے میں اسکو
 اپنے آپ سے اور اشیاء سے گرد و پیش سے اس قدر واقفیت ہو کہ کوئی کام اختیار
 کرے اور تجربہ حاصل کرنے سے پیشتر کاروبار میں اسکی بصارت اور سماعت کی
 طبعی ہدایت کے کارآمد ہونے میں بھی تاہل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
 اگر کسب کے ذریعہ سے قدرے تحمل اور انقیاد نفس حاصل نہوتا اور اپنے تئیں
 ضبط کرنے اور اپنے مافی الضمیر کے چہانے میں کچھ مہارت اور آمادگی نہوتی تو
 انسان عجیب طرح کے سینہ زور اور خود راے ہوتے اور ایسی تندی سے کام
 کرنے پر مائل ہوتے کہ معاشرت انسانی کا قائم رہنا دشوار ہو جاتا اور اوس میں
 زندگی بسر کرنا محال ہوتا۔ پس جس قدر زبان کے نمونے سے اوسی قدر اوس
 چیزوں کے نمونے سے جو سیکھنے پر موقوف ہیں ہر فرد بشر معاشرت انسانی کے
 ناقابل ہوتا۔ یا جیسا زندگی کے کسی خاص اشغال کی طبعی ناواقفیت کے باعث
 وہ روزمرہ کی آسائش کی چیزیں یا ضروریات زندگی ہمیا کرنے میں ناقابل ہوتا۔
 ان میں اور غالباً بہتری اور باتو نہیں جبکہ صحیح تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہے
 طبیعت عالم نے انسان کو نامتام اور امور انسانی کی نسبت بالکل خام چھوڑا ہے

یعنی قبل اسکے کہ زندگانی کی اوس نچتہ حالت کے لئے جو صرف بنظر اس عالم کے اوسکی پیدائش کی علت غائی ہے انسان علم اور تجربہ اور عادات حاصل کرے وہ مطلقاً ناقص اور ناقابل چھوڑا گیا ہے *

مگر جیسا کہ طبیعت عالم نے مسلم الکتابی اور تجربہ اور عادات کے وسیلے سے ہکمو اون نقصون کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی ہم عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب میں ایسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جو امر مذکور کے مناسب حال ہے یعنی اون جمیع قسمون کی لیاقتیں حاصل کرنے کے مناسب حال ہے جنکی ہکمو سن تمیز میں ضرورت پڑتی ہے۔ پس لڑکے اپنی پیدائش ہی کے وقت سے اشیائے گرد و پیش سے اور اون حالات سے جنہیں وہ پیدا کئے گئے ہیں اور جنہیں آئندہ کو زندگانی بسر کرنا ہے روزمرہ واقفیت حاصل کرتے جاتے ہیں اور کوئی نہ کوئی بات جو امر مذکور کے لئے ضروری ہے سیکھتے جاتے ہیں۔ وہ متابعت جسکے وہ حالت خانہ داری میں عادی ہوتے ہیں اونکو باہر کی رفتار اور گفتار روزمرہ میں انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکام مدنی کی اطاعت اور فرمانبرداری قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ اوس سے جو اونکی آنکھوں کے سامنے گذرتا ہے اور روزمرہ اونپر واقع ہوتا ہے وہ تجربہ حاصل کرتے ہیں اور دغا اور فریب کے مقابلہ میں احتیاط اور ہیشمار چھوٹے چھوٹے قاعدے عمل اور رفتار کے جنکے بغیر زندگی بسر کرنا محال تھی سیکھتے ہیں اور یہ باتیں ایسی غیر محسوس اور کامل طور سے حاصل ہوتی ہیں کہ شاید ادنیٰ طبعی ہونیکا دہوکا ہوتا ہے حالانکہ وہ تجربہ دیرینہ اور ریاضت کے اوسی قدر نتیجے ہیں جسقدر زبان یا کسی پیشہ خاص

کی واقفیت یا دوسے اوصاف اور لیاقتیں جو مختلف منصوبوں اور کسبوں سے متعلق ہیں تجربے اور ریاضت کے نتیجے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہماری ابتداء عمر سن تیز کے علم و عمل کے لئے ایک حالت تعلیم ہے اور اس کے خوب مناسب حال ہے۔ ہیکو اوسین اور ون کا حال ٹیکینے سے اور اوس تربیت اور حفاظت سے جو اور لوگ ہماری کرتے ہیں بہت مدد ملتی ہے تاہم بہت کچھ ہمارے اوپر اپنی ہماری کوشش پر چھوڑا جاتا ہے اور جیسا کہ اس تعلیم کا ایک حصہ آسانی اور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک حصہ کے لئے فکر اور کوشش کی اور بہت سی اشیاء مرغوب الطبع کو بالقصد فرو گذاشت کرنے کی اور اوروں کی طرف جو ہرگز مرغوب نہیں محض مصلحت اور ضرورت کی نظر سے دل لگانے کی حاجت پڑتی ہے اور محنت اور مشقت کے جسکی بہتوں کو اونکے منصب میں قطعاً ضرورت پڑتی ہے لوگ سن تیز میں از بس ناقابل ہوتے اور دیگر منصب کے لوگوں کو بھی اور اور قسم کے اشغال کی نسبت ہی صورت پیش آتی اگر یہ دونوں صغیر سن میں اونکے خوگر نہ کئے جاتے اور اوس تعلیم عام میں جو سب پاتے ہیں اور تعلیم مخصوص میں جو خاص پیشوں کے واسطے موزوں ہے جیسا آدمیوں کا برتاؤ ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع قرار پاتی ہے اور ظور میں آتی ہے اور دوسرے جماعت انسانی کی مشارکت میں کم یا زیادہ رسوخ حاصل کرتے ہیں اور مختلف منصوبوں کے قابل ہوتے ہیں اور ان پر مامور کئے جاتے ہیں پس ابتداء سے عمر کو ایک عمدہ موقع سمجھنا چاہئے جو طبیعت عالم سے ہمکو ملتا ہے اور جب کا ہاتھ سے نکال جانے کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگی میں شروع سے آخر تک دوسرے عالم کے واسطے ایک حالت تربیت میں

رکھا جانا حکمت الہی کے بعینہ اسی قسم کے اہتمام کے مشابہ ہے جیسا ہلکو صغریٰ میں سن تیز کے واسطے ایک حالت تربیت میں رکھنا۔ ہماری حالت دونوں کیفیتوں میں یکساں اور مشابہ ہے اور طبیعت عالم کے ایک ہی قاعدہ عام میں شامل اور اسی کے ماتحت ہے *

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نہ کر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح زندگی موجد ہوا ہے لے تیار ہی واسطے زندگی آئندہ کے ہے تو ہمارا دریافت نہ کر سکرنا امر مذکور کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کوئی اعتراض نہ ہوتا۔ کیونکہ ہلکو تیز نہیں ہوتی کہ خوراک اور خواب کس طرح جسم کی بالیدگی میں مدد کرتے ہیں اور قبل تجربے کے اس اعانت کا خیال بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور لڑکوں کو نہ تو کچھ اس بات کا خیال ہوتا ہے کہ کھیل اور ورزشیں جنکے وے اس قدر خوراک دہ ہیں اونکی تندرستی اور بالیدگی میں مدد کرتی ہیں اور اونکی نسبت روکے جانے کی ضرورت پر اونکو نظر ہوتی ہے اور نہ وے اس تربیت کے بہت حصوں کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں تو بھی سن تیز کے کاروبار کی لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اس تربیت کے سب مدارج طے کرنا پڑتے ہیں پس اگر ہم دریافت نہ کر سکتے کہ کن صورتوں میں زندگی موجد ہلکو زندگی آئندہ کے واسطے تیار کر سکتی ہے تاہم نظام ربانی کی تشبیہ عام سے کسی نہ کسی صورت میں امر مذکور کا خیال از پس قرین قیاس ہو سکتا ہے۔ اور جہاں تک میری سمجھ میں آتا ہے امر مذکور تو بوجہ معقول کہا جاسکتا ہے گو حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کا جو کل دنیا پر لحاظ بھی نکلیا جاوے *

(۴) لیکن اگر اوپر لحاظ کیا جاوے اور بطور نتیجے کے اس بات پر تنگی

۴
توضیح حال
کے حکمت
تربیت
دنیوی

اور تقویٰ حالت آئندہ کے لئے لیاقت لازمی ہے تو اس وقت ہمو صاف صاف
 واضح ہوگا کہ کیونکر اور کن صورتوں میں زندگانی موجودہ عالم آئندہ کے لئے حالت
 تیاری ہو سکتی ہے۔ اور یہ امر اس طرح واضح ہوتا ہے کہ ہم نکلوی اور تقویٰ میں ترقی
 کرنے کے محتاج ہیں اور عادات حسنہ اور دینداری کی عادات کے ذریعہ سے
 ہم اوس میں ترقی کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں اور کہ ایسی ترقی کے واسطے زندگانی
 موجودہ حالت تربیت ہونے کے اوسی طرح پرنجوبی لائق ہے جس طرح بیان ہو چکا
 ہے کہ کیونکر اور کن صورتوں میں عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب سن تمیز کے
 لئے تیاری لازمی اور بالطبع حالت تربیت ہیں *

جو کچھ ہم فی الحال دیکھتے ہیں اس سے ہرگز خیال نہیں ہو سکتا ہے
 کہ حالت آئندہ ایک حالت تنہائی اور بے مشغلی کی ہوگی بلکہ اگر تشبیہ طبعیت عالم
 کی بنا پر اسے قائم کیجائے تو کتاب الہامی کے مطابق اسکو ایک حالت
 مشارکت سمجھنا لازم آوے گا۔ اور یہ خیال کرنا کہ یہ مشارکت مطابق بیان کتاب الہامی
 کے حق تعالیٰ کی ایسی حکومت کے جو زیادہ تر بلا واسطہ اور زیادہ تر محسوس ہو
 (اگر لفظ محسوس کے استعمال کے ہم مجاز ہوں) ماتحت ہوگی ہرگز خلاف عقل معلوم
 نہیں ہوتا ہے گو اسکی کوئی تشبیہ موجود نہ ہو۔ اور ہماری ناواقفیت کہ اس جماعت
 سعیدہ کے اشغال کیا ہونگے اور اسوجہ سے اس امر کی ناواقفیت کہ اس کے افراد کو
 آپس میں صداقت اور عدالت اور محبت کے عمل میں لائیکا کو لیا خاص موقع اور
 محل ہوگا اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان فضائل کے عمل کا موقع اور محل نہ ہوگا
 اور اگر یہ امر ممکن ہو کہ اس مزاج یا خاصہ کی جو ان فضائل مخصوصہ کے روزمرہ

کے عمل سے یہاں پیدا ہوتا ہے اور جو اس کا نتیجہ ہے کچھ حاجت نہوگی تو بھی ہماری
تا واقعیت اس حاجت کے نہونے کی ادنیٰ دلیل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس قدر تو
عموماً تسلیم کرنا پڑیگا کہ چونکہ عالم کا انتظام معینہ خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے پس وہ خاصہ
جو نیکی اور تقویٰ کے عمل سے پیدا ہوا کسی نہ کسی طرح ہماری خوشی کے واسطے شرط
یا لیاقت لابدی ضرور ہوگا۔

جو کچھ کہ ہمارے عادات حاصل کرنے کی قوت طبعیہ کے باب میں اوپر
بیان کیا گیا ہے اس سے آسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم تربیت کے وسیلے سے تہذیب
اخلاق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اور ایسے شخص کے لئے جو انسان کی شرارت کی زیادتی
سے یا اون نقصوں سے جنہیں نہایت اچھے لوگ بھی اپنے نفس میں پاتے ہیں قف
ہے تہذیب اخلاق کی احتیاج شدید کے ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ لیکن
شاید ہر شخص اس بات پر تہخصیص توجہ نہیں کرتا ہے کہ انسان کو جو تربیت کے ذریعہ
سے نیکی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کی ضرورت ہے اسکی وجہ کی سراغ رسانی ہوانے
نفس کی افراط سے جو نفس پروری اور عادات ردیہ سے پیدا ہوتی ہے قطع نظر کہ
انسان کی فطرت میں کرنا چاہئے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات متناہی اپنی طبعیت
کی سرشت ہی سے قبل اسکے کہ نیکی کی عادات پیدا ہوں نا کامل اور راہ راست
انحراف کے خطرے میں ہیں لہذا اس خطرے سے محفوظ رہنے کے لئے دے
عادات حسنہ کے محتاج ہیں۔ کیونکہ عقل عملی کے مبدا و عام کے ساتھ ہی ساتھ ہمارے
باطن میں انواع خواہشیں جنکا میلان خاص اشیاء خارجیہ کی طرف ہے موجود ہیں
اور یہ خواہشیں بالطبع اور حق بجانب مبدا نیکی کے تابع ہیں کہ کن موقعوں پر اونکو

مخلوط کرنا چاہئے اور کس وقت اور کس قدر اور کس طرح اور انکی اشیائے مطلوبہ کے
 درپے ہونا مناسب ہے مگر مبداء نیکی نہ تو ان خواہشوں کو حرکت دیکتا ہے
 اور نہ انکے حرکت میں آئینکا مانع ہو سکتا ہے بلکہ برخلاف اسکے جیکہ انکی اشیائے
 مطلوبہ دل کے پیش نظر ہوتی ہیں تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وہ اشیائے
 جائزہ حاصل ہو سکتی ہیں بلکہ اس امر کے غیر ممکن ثابت ہونے کے بعد بھی انکا ادا کر
 باطبع ہوتا ہے کیونکہ خواہش کے مطلوبہ طبعیہ ویسے ہی قائم رہتے ہیں اور زندگانی
 کے حفاظت اور ضروریات اور آسائش کی چیزیں اگرچہ دسے بغیر معصیت حاصل نہ کتی
 ہوں بلکہ انکا حاصل کرنا مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی باطبع مرغوب رہتی ہیں اور جس وقت
 کسی خواہش کی اشیائے مطلوبہ بغیر وسائل ناجائزہ حاصل نہیں ہو سکتیں لاکن انکے
 وسیلے سے حاصل ہو سکتیں ہیں تو اس صورت میں گو ایسی خواہش کا حرکت میں آنا
 اور دل میں چندے رہنا ویسا ہی معصیت سے معرہ ہو جیسا کہ وہ باطبع اور لالچی
 ہے تاہم آدمیوں کو ایسے وسائل ناجائزہ کے اختیار کرنے پر آمادہ کر نیکا خواہ متواہ
 میلان رکھتا ہے لہذا انسان کسی قدر اس کے معرض خطر میں ضرور ہوتے ہیں اس
 غور کرنا چاہئے کہ آدمیوں کے راہ راست سے واقعی منحرف ہونے کے خطرے
 سے بچنے کے لئے عام حفاظت کیا ہے۔ چاہئے کہ جیسا کہ خطرہ اندرونی ہے
 اوکی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی نیکی کے مبداء عملی سے ہو اور اس مبداء کو نظر عملی یا
 فعلی ہونے کے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائیگا یا بمقابلہ اس خطرہ کے
 امنیت میں ترقی ہوگی۔ اور مناسب تربیت اور ریاضت کے ذریعہ سے اس مبداء
 نیکی کو ترقی کرنے کی قابلیت حاصل ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ وہ عملی باتیں جو اور

کے معائنہ حال اور خود اپنے تجربے سے ہمارے دلنشین ہوئی ہیں یاد رکھی جائیں اور جس کام میں ہم مشغول ہوں خواہ وہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ بچا سے دل کی مرضی اور محض میلان خاطر پر چلنے کے ہمیشہ عدالت اور امر حق کا خیال رکھا جائے اور آپ کو اس کے عمل کا اس نظر سے عادی کیا جائے کہ عدالت ہی کے اصول پر چلنا واجب اور ہماری تقاضا فطرت کے موافق ہے اور کہ یہ نیک روش حق تعالیٰ کے زیر حکومت بہکوا خواہ منخواہ انجام کار فائدہ بخشش کی۔ جبکہ اس طرح سب اذنیکی کو ترقی کے ذریعے سے (اور اس ترقی کی بہکوا اس طرح کہ بیان ہوا قابلیت حاصل ہے) عادت کا مرتبہ حاصل ہو گیا تو سب اذنیکی بقدر اپنی قوت کے بمقابلہ اس خطرہ کے جس میں مخلوقات متناہی میلان کی اقتضا یا مخصوص خواہشوں کے باعث مبتلا ہیں صریحا ایک حفاظت ہوگی۔ یہ طریق بیان است آیندہ میں خواہشوں خاص کے قائم رہنے کا خیال پیدا کرتا ہے اور اس خیال کا دفع کرنا محال ہے۔ اور اگر خواہشیں بہتی ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کے اعتدال پر رکنے کے لئے نیک عادات کی جو ریاضت سے حاصل ہوئیں اور انقیاد نفس کی ضرورت ہوگی بہر حال گویہ خیال تفصیل اختیار کیا جاوے بلکہ صرف اجمالی طور پر ذکر کیا جاوے تو بھی دراصل منزلہ اسی بات کے ہوتا ہے کیونکہ نیک کی عادت کا بطریق مسطور ریاضت سے حاصل ہونا نیک کی ترقی ہونا ہے اور اگر عالم کے انتظام میں نیک اور بدی کا امتیاز ملحوظ رکھا گیا ہے تو نیک کی ترقی ہونا یا ضرورت خوشی کی افزائش ہوگی۔

بیان مسطورہ بالا سے واضح ہوگا کہ مخلوق جو راست نہاں پیدا کئے گئے

ہیں کس طرح اپنی اصلی حالت سے گر جاتے ہیں اور وہ جو راستی میں ثابت قدم رہتے ہیں اس استقلال ہی کی وجہ سے نیک کی ایک محفوظ تر حالت حاصل کرتے ہیں

اور علاوہ اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبعی اور اصلی احتیاج بھی زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی باہرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اس کا واقع ہونا ممکنات سے تھا۔ لیکن اس کی وجہ تو خود میلان مخصوص یا خواہشہا نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت زندگانی کے لئے جس کے واسطے اس قسم کی خواہشہا نفسانیہ ضروری ہیں اگر مخلوق فرض کئے جائیں اور یہ فرض کیا جائے کہ ان خواہشہا نفسانیہ اور زیر عقل عملی سے مزین ہیں اور نیکی کی خوبیوں کا اذراہ علم اور عمل کے ادراک رکھتے ہیں۔ اور یہ فرض کیا جائے کہ ان جمیع اصول طبعیہ اور اخلاقیہ میں جسے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے ترکیب پائی ہے حتی الامکان تناسب ہے یعنی ایسا تناسب ہے کہ ان کی زندگانی کی حالت مقصود کے نہایت مناسب حال ہے ایسی مخلوق کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ وہ راست نہاد یعنی کسی حد معین کے اعتبار سے کامل پیدا کی گئی ہے۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشہا مخصوصہ جبکہ ان کی اشیائے مطلوبہ موجود ہیں گو وہ مطلقاً متلذذ نہ ہو سکتی ہوں یا باجا اصول اخلاقیہ کے ان کا متلذذ ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق ضرور حرکت میں آویں گی۔ لیکن اگر اس کی بے اجازت یا اس کی مخالفت کر کے متلذذ ہونا ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے کہ ان میں آدمیوں کو التذاذ ممنوع کی طرف راغب کر نیکا کسی قدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیوں نہ ہوتا ہم کسی قدر میلان ہے۔ اور یہ میلان کسی خاص ہوائے نفس میں بالطبع زیادہ تر حرکت میں آنے کے باعث دیگر میلان کی نسبت جنکو حرکت میں آنے کے موقع کم ملے ترقی پا سکتا ہے معاملات

اور علاوہ اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبعی اور اصلی احتیاج بھی زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی باہرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اس کا واقع ہونا ممکنات سے تھا۔ لیکن اس کی وجہ تو خود میلان مخصوص یا خواہشہا نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت زندگانی کے لئے جس کے واسطے اس قسم کی خواہشہا نفسانیہ ضروری ہیں اگر مخلوق فرض کئے جائیں اور یہ فرض کیا جائے کہ ان خواہشہا نفسانیہ اور زیر عقل عملی سے مزین ہیں اور نیکی کی خوبیوں کا اذراہ علم اور عمل کے ادراک رکھتے ہیں۔ اور یہ فرض کیا جائے کہ ان جمیع اصول طبعیہ اور اخلاقیہ میں جسے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے ترکیب پائی ہے حتی الامکان تناسب ہے یعنی ایسا تناسب ہے کہ ان کی زندگانی کی حالت مقصود کے نہایت مناسب حال ہے ایسی مخلوق کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ وہ راست نہاد یعنی کسی حد معین کے اعتبار سے کامل پیدا کی گئی ہے۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشہا مخصوصہ جبکہ ان کی اشیائے مطلوبہ موجود ہیں گو وہ مطلقاً متلذذ نہ ہو سکتی ہوں یا باجا اصول اخلاقیہ کے ان کا متلذذ ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق ضرور حرکت میں آویں گی۔ لیکن اگر اس کی بے اجازت یا اس کی مخالفت کر کے متلذذ ہونا ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے کہ ان میں آدمیوں کو التذاذ ممنوع کی طرف راغب کر نیکا کسی قدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیوں نہ ہوتا ہم کسی قدر میلان ہے۔ اور یہ میلان کسی خاص ہوائے نفس میں بالطبع زیادہ تر حرکت میں آنے کے باعث دیگر میلان کی نسبت جنکو حرکت میں آنے کے موقع کم ملے ترقی پا سکتا ہے معاملات

ممنوعہ میں خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری کو خیالی ہی کیوں نہ ہو میلان
 ناجائز کو ترقی دے گی اور اس سے زیادہ بڑھا دینا ممکن ہے حتیٰ کہ شاید اتفاقات
 مخصوصہ کے اجتماع سے وہ میلان اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے اور راہِ راست سے
 گمراہ ہونے کے خطرے کا انجام واقعی مگر ہی ہوتا ہے اور یہ خطرہ ضرورۃً خواہش
 نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اس کا دفع کرنا محال تھا اگرچہ اس سے
 بچ جانا یا بلا معصیت سلامت گذر جانا ممکن ہو۔ اس کی صورت مثلاً یہ ہے۔ فرض کرو
 کہ کسی شخص کے لئے ایک سیدھی راہ تجویز کی گئی ہے جس میں ثابت قدم رہنے
 کے لئے توجہ خاص کی ضرورت ہے لیکن اگر وہ اس قدر توجہ نہ کرے تو ہزاروں اشیاء
 میں سے کوئی شے اس کا دھیان بھٹکا کے اس کو راہ سے برگشتہ کر سکتی ہے۔
 ہم نہیں کہہ سکتے کہ کجروی کی پہلی ہی آشکارا حرکت سے نظام باطنی کو سقد راہ
 ہو جاوے اور اس کی ترتیب میں برہمی آجائے اور اس تناسب میں جس سے
 اس نے ساخت پائی تھی اور جس پر اس کے ترکیب کی درستی موقوف تھی تغیر واقع ہو جا
 وے مگر کجروی کی تکرار عادات پیدا کر لگی اور اس صورت سے نظام باطنی ابتر ہو جائیگا
 اور مخلوق جو راست نہاد پیدا کئے گئے تھے اپنی مستقل وضع میں بقدر اپنی کج رفتاری
 کی تکرار کے فاسد اور زبون ہو جائینگے۔ مگر خلاف اسکے ممکن تھا کہ یہ مخلوق طبعاً
 برعکس اختیار کرنے سے یعنی مہدار نیکی کی جواوہلی فطرت کا ایک جزو تصور کیا
 گیا ہے پیروی میں ثابت قدم رہنے سے اور اس طرح برکشتگی کے اس خطرہ
 ناگزیر کا جو ضرورۃً خواہش نفس سے جواوہلی فطرت کا دوسرا جزو ہے پیدا ہوا
 مقابلہ کرنے سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور آپ کو نیکی کی ایک اعلیٰ اور زیادہ تر

محموظا حالت پر پہنچا سکتے تھے۔ کیونکہ کسی عرصہ تک اپنی پہلی حالت کو اس طرح صحیح و سالم رکھنے سے اونکے خطرے کی تخفیف ہو جائیگی اس لئے کہ خواہشہائے نفسانیہ اطاعت کی عادی ہوتے ہوتے پاسبانی اور خواہ مطیع ہونگی اور ان مخلوق کی امنیت اس خطرہ کے مقابلہ میں جو روز بروز گھٹتا جاتا ہے ترقی پائیگی کیونکہ ریاضت سے مبدار نیکی قومی تر ہو جائیگا یہ دونوں باقیین عادات حسنہ کے تصور میں داخل ہیں۔ پس امور قبیحہ میں نفس پروری نہ صرف بذات خود معیوب ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کو فاسد کرتی ہے۔ اور انقیاد و نفس نہ صرف بذات خود حسن ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کی اصلاح بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ اس قدر جہد کو پہنچا دے کہ خواہشہائے مخصوصہ کا مبدار نیکی سے مطلقاً موافق ہونا ناممکن تصور کیا جاوے اور بنا برآں تسلیم کیا جاوے کہ ایسے مخلوق جنگو اور پر فرض کیا ہے ہمیشہ ناقص رہے آویں گے تاہم اونکے راہ راست سے منحرف ہونیکا خطرہ از حد کم ہو جاسکتا ہے اور خطرہ یا قیامانہ کی نسبت (بشرطیکہ اسکو خطرہ کہہ سکتے ہوں جسکے مقابلے میں ایسی کافی اور وافی حفاظت ہو) اونکی پوری پوری تقویت ہوتی ہے۔ مگر تاہم ممکن ہے کہ اونکے یہ اعلیٰ تر درجہ کا کمال عادات حسنہ پر جو ایک تربیت کی حالت میں حاصل ہوئیں مشتمل رہے اور اونکی یہ کامل تر امنیت اونھیں کی ذات خاص پر موقوف رہی آوے۔ اس طرح سے ایسی مخلوق کے جنگو خدائے عیب پیدا کیا خطا میں پڑنیکا ارکان صاف صاف تصور ہو سکتا ہے پس ممکن ہے کہ علاوہ اس مبدار نیکی کے جو حق تعالیٰ نے اونکی ذات میں پیوستہ کیا ہے دے عادات حسنہ کی حفاظت کے محتاج ہوں۔ اس لئے کہ جو سپر اونکے خطرے

یاعدم حفاظت کی بنا ہے اونکا نقص تصور کرنا چاہئے جسکے لئے عادات حسنہ ملانی
 باطبع ہیں۔ اور چونکہ دس تربیت کے ذریعہ سے تہذیب اخلاق اور ترقی کی قیادت
 باطبع رکھتے ہیں پس ممکن ہے کہ اسی نظر سے اونکا کیفیات مخصوصہ میں پیدا کیا جانا
 مناسب اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات میں پیدا کئے گئے ہوں جو نیکی میں ترقی
 کرنے کے واسطے اونکے لئے خاصہ حالت تربیت ہونے کے لائق ہو *
 مگر یہ بات اونکی نسبت کتنی زیادہ صادق آویگی جنہوں نے اپنی طبیعت کو
 فاسد کر ڈالا اور اپنی اصلی راستی سے جاتے رہے اور اپنے نظام باطنی کے خلاف
 عمل کرتے کرتے جنگی خواہشہائے نفسانیہ حد سے تجاوز کر گئیں مخلوق راست نہاد کو
 شاید ترقی کی محتاج پڑے مگر مخلوق کو جنہیں رذیلیت آگئی ہے تجدید حال کی قطعی
 ضرورت ہے۔ تربیت اور تعلیم ہر درجے اور ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی اونکے واسطے
 مفید ہے مگر انکے لئے قطعاً ضروری ہے۔ اور انکے واسطے نیز درشت تراور درجہ عالی
 کی تربیت کی ضرورت ہوگی تاکہ عادات دلیہ بتدریج محو ہو جائیں اور انکے انقیاد نفس کی اصلی
 طاقت جو نفس پروری سے ضرور ضعیف ہوگئی ہوگی بحال ہو جاوے کہ مبداء نیکی
 کی اصلاح ہو اور عادات کے مرتبے کو پہونچا یا جاوے تاکہ دس خوشی اور اہمیت
 کی اوس حالت کو جو نیکی سے حاصل ہوتی ہے پہونچیں *

ہر شخص جو غور کرے گا اوپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس مدعا کے
 واسطے اونکے لئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر مستعد ہوں یا مخصوص حالت تربیت ہونے
 کے لائق ہے کیونکہ طرح طرح کے اسباب تحریریں کا ہمارے گرد و پیش ہونا شرکی
 مغالطہ دہی کا تجربہ ہوگا حاصل ہونا۔ خود ہمارا بار بار گمراہ کیا جانا۔ بدی جو دنیا میں انہیں

۴
 جیسا اور بیان
 کیا کہ عادات
 دلیہ بتدریج
 محو ہو جائیں
 اور انکے
 انقیاد نفس کی
 اصلی طاقت
 جو نفس پروری
 سے ضرور ضعیف
 ہوگئی ہوگی
 بحال ہو جاوے
 کہ مبداء نیکی

روح پارہی ہے اور وہ بیدارتری جو اس بدی کا نتیجہ ہے۔ خود اپنے تجربے سے
یا اور دن کی حالت دیکھ کے تکلیف اور رنج سے ہمارا آشنا کیا جاتا۔ انہیں بعض
باتیں اگرچہ دلوں پر تاثرات نا صواب پیدا کریں تاہم جب اونپر بخوبی غور کیا جاتا ہے
تو وہ سب کی سب ہمو کو اعتدال مستقل اور مزاج سلیم پر لاسنے کا میلان صریح کرتی
ہیں ایسا مزاج کہ ہمو و لعب اور خود رائی بیقید کے بالعکس ہو اور اوس حُجّانِ توی
کے بالعکس ہو جو طبلِ نع تاثریت یافتہ میں میلان موجودہ پر چلنے کا پایا جاتا ہے
اوس تجربے میں جو ہمو کو حالت موجودہ سے اپنی ضعیف البنیان کی کا اور خواہش
بیقید کی بحد غیر اعتدالی کا حاصل ہوتا ہے اور نیز اوس قدرت کا جو ایک ذاتِ ناقضہ کی
تکلیف اٹھانے کی قابلیتوں مختلفہ کے وسیلے سے جو اوسنے ہمیں دی ہیں ہم پر
رکھتی ہے الغرض اوس قسم اور درجے کے تجربے میں جو حالت موجودہ سے
حاصل ہئے کہ طبیعتِ عالم کا نظام ایسا ہے کہ مخلوقات کے اپنی مصیبت اور خوشی
بر باد کر نیکا اور بد کار اور خوار ہو جانے کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور
در حقیقت وقوع میں آتا ہے ایک میلان موجود ہے جس سے ہمو اپنے نفس میں بدی کی استعداد
ہو نیکا اور اس امر کا کہ ہم دیکھی ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں ایک ادراک حاصل ہوتا
ہے اور چونکہ یہ ادراک عمل و تجربہ سے پیدا ہوا لہذا محض ادراکِ علی سے از بس مغائر
ہے۔ اور کون جانتا ہے کہ اعلیٰ اور نہایت مستقل و کامل حالت میں نہایت مخلوقات
کی کسی قدر اسی قسم کے ادراکات سے جو انہیں کسی حالت آزمائش میں پیدا
اور عادت ذہن نشین ہوئے پیدا ہوا۔ اور اس عالم میں نیکی اور بدی کا لحاظ کھنکھ
زندگانی بسر کرنے سے (اور اس طرح کا لحاظ رکھنا اس عالم میں اپنے واجبات

بجالاتے کے لئے ناگزیر ہے) ممکن ہے کہ اس قسم کی تاثیرات ہمارے دلوں پر
لازوال پیدا کریں۔ مطالبہ مذکورہ بالا کا زیادہ تر مفصل بیان یہ ہے کہ امر ناجائز
کے اسباب تحریریں۔ اور اپنے واجبات ادا کرنے کی مشکلات۔ اور بلا فکر اور تردد
کے ہمیشہ طریقہ درست اختیار کرنے کی ناقابلیت۔ اور بوسائل ناجائز امور
نامرغوب الطبع سے بچنے اور اشیائے مرغوبہ کے حاصل کرنے کے موقعے جو ہمکو
حاصل ہیں یا صرف ہمکو اونکے حاصل ہونیکا گمان ہی ہے جیکہ ہم بوسائل جائز
یا آسانی اونکو حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ان باتوں سے یعنی بدی کی دام گسری
اور انخواہی کے باعث عالم موجود اونکے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا چاہتے
ہیں بالخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے کیونکہ حفاظت نفس اور
استقلال اور اپنی خواہشہائے نفسانیہ کی مخالفت کرنا اپنی صداقت قائم رکھنے
کے لئے لایہ ہوتی ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنے میں ایسے تذکرہ خالصکی اور نیت اور
انقیاد نفس کی ریاضت ہماری طبیعت کی سرشت کے باعث نیکی کی عادت پیدا
کرنے کا میدان خاص رکھتی ہے اور یہ نیکی کی عادت نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ
مبدأ نیکی کی ریاضت کے زیادہ تر جاری رہنے اور کثرت سے عمل میں آنے
یا نیکی کی زیادہ مستقل اور قوی تر کوشش پر جبکا ظہور فعل میں ہو دلالت کرتی
ہیں۔ فرض کرد کہ کوئی شخص اپنے تین ایک عرصے سے کسی خطا کے ارتکاب
کے خطرہ خاص میں جانتا ہے تاہم اوسکا مصمم ارادہ ہے کہ اوسکا مرتکب نہو
اس ارادے پر ثابت قدم رہنے کی نظر سے ہر دم اوس امر کا یاد رکھنا اور نفس
کی نگہبانی کرنا بدرجہ اعلیٰ اوس نیک کام کا ہر دم عمل کرنا ہے اور یہ عمل شایخص

سر بیع الزوال اور ضعیف ہوتا اگر اسباب تحریریں بھی سر بیع الزوال اور ضعیف ہوتے
 نیکی اور تقویٰ کے لئے نفس کشی کو لازم سمجھنا محض مہل بات ہے مگر یہ کہنا کہ
 نفس کشی تعلیم اور ترقی کے واسطے ضروری ہے بالکل حق تو نہیں لیکن حق
 کے قریب تر ہے۔ کیونکہ اگرچہ ممکن ہے کہ افعال جو دراصل نیک ہیں اور حکا
 عمل میں لانا کچھ دشوار نہیں بلکہ ہمارے میلان خاص کے سرسرو موافق ہیں
 ان میلان خاص کے باعث عمل میں لائے جاویں اور بنا برآں مبداء نیکی
 کی کچھ ریاضت نہو یعنی اس معنی کر کے مطلقاً افعال نیک نہوں تاہم در صورت
 بالکشف ممکن ہے کہ وہ افعال مبداء نیکی کی ریاضت ہوں اور جبکہ یہ صورت ہے
 تو نیکی کی عادت پیدا کرنے اور اوسکو مستحکم کر نیکا اونہیں میلان موجود ہے۔ مگر
 جبکہ مبداء نیکی کی ریاضت زیادہ تر جاری رہتی اور بار بار وقوع میں آتی ہے
 اور زیادہ کثرت سے کیجاتی ہے اور اس امر کا ہونا ہر قسم اور ہر درجے کے
 خطرہ اور تحریریں اور شکل کی حالتوں میں ہونا ناگزیر ہے تو اس میلان کو اسکی
 قدر زیادہ یا کم ترقی ہو جاتی ہے اور ایک زیادہ تر اسخ عادت اوسکا نتیجہ ہوتی ہے
 امر مذکور کسی خاص حد تک لاریب صادق آتا ہے لیکن میں نہیں
 کہہ سکتا کہ کھانٹک صادق آوے۔ اوس حد میں سے آگے نہ ہمارے
 قواسے اور اکیہ ترقی پذیر ہیں اور نہ قوت جسمانیہ اور دونوں کاشتت کی نیابتی
 سے در ماندہ ہو جانا ممکن شاید طبیعت اخلاقیہ کے بارہ میں کوئی بات اس امر
 کے مشابہ ہو جو چند ان بحاظ کرنے کے لائق نہیں ہے لیکن اوسکا ذکر صرف اس
 نظر سے کیا گیا کہ ایسا نہ کہ اوسکو بجائے مستثنیٰ سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنیٰ

کے سر بیع الزوال اور ضعیف ہوتا اگر اسباب تحریریں بھی سر بیع الزوال اور ضعیف ہوتے
 نیکی اور تقویٰ کے لئے نفس کشی کو لازم سمجھنا محض مہل بات ہے مگر یہ کہنا کہ
 نفس کشی تعلیم اور ترقی کے واسطے ضروری ہے بالکل حق تو نہیں لیکن حق
 کے قریب تر ہے۔ کیونکہ اگرچہ ممکن ہے کہ افعال جو دراصل نیک ہیں اور حکا
 عمل میں لانا کچھ دشوار نہیں بلکہ ہمارے میلان خاص کے سرسرو موافق ہیں
 ان میلان خاص کے باعث عمل میں لائے جاویں اور بنا برآں مبداء نیکی
 کی کچھ ریاضت نہو یعنی اس معنی کر کے مطلقاً افعال نیک نہوں تاہم در صورت
 بالکشف ممکن ہے کہ وہ افعال مبداء نیکی کی ریاضت ہوں اور جبکہ یہ صورت ہے
 تو نیکی کی عادت پیدا کرنے اور اوسکو مستحکم کر نیکا اونہیں میلان موجود ہے۔ مگر
 جبکہ مبداء نیکی کی ریاضت زیادہ تر جاری رہتی اور بار بار وقوع میں آتی ہے
 اور زیادہ کثرت سے کیجاتی ہے اور اس امر کا ہونا ہر قسم اور ہر درجے کے
 خطرہ اور تحریریں اور شکل کی حالتوں میں ہونا ناگزیر ہے تو اس میلان کو اسکی
 قدر زیادہ یا کم ترقی ہو جاتی ہے اور ایک زیادہ تر اسخ عادت اوسکا نتیجہ ہوتی ہے
 امر مذکور کسی خاص حد تک لاریب صادق آتا ہے لیکن میں نہیں
 کہہ سکتا کہ کھانٹک صادق آوے۔ اوس حد میں سے آگے نہ ہمارے
 قواسے اور اکیہ ترقی پذیر ہیں اور نہ قوت جسمانیہ اور دونوں کاشتت کی نیابتی
 سے در ماندہ ہو جانا ممکن شاید طبیعت اخلاقیہ کے بارہ میں کوئی بات اس امر
 کے مشابہ ہو جو چند ان بحاظ کرنے کے لائق نہیں ہے لیکن اوسکا ذکر صرف اس
 نظر سے کیا گیا کہ ایسا نہ کہ اوسکو بجائے مستثنیٰ سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنیٰ

سے ایسی ریاضت ہے جو نیکی کو مخصوص ترقی دینے کے لائق ہے حتیٰ کہ بعض
 باتوں میں اس سے زیادہ بھی ترقی دینے کے لائق ہے کہ کامل نیکوں کی صحبت
 میں یا ایسوں کی صحبت میں جنکی نیکی مثل اون شخصوں کی نیکی کے ناکامل ہے
 ریاضت سے حاصل ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات کہ عالم موجود اخلاق کی تہذیب کی نظر
 سے بہتوں بلکہ اکثروں کے لئے واقعی حالت تربیت نہیں ہوتا ہے یعنی دوسرے
 اوس میں ترقی نہیں کرتے یا بہتر نہیں ہوتے ہیں کوئی شخص جو طبیعت عالم کی تشبیہ پر
 کچھ بھی محاذ کرتا ہو اس امر کے ثبوت میں کہ عالم موجود سے اخلاق کی تہذیب مقصود
 نہ تھی ہرگز پیش نہ کر سکا۔ کیونکہ بیشمار تجسمائے نباتی اور اجسام حیوانیہ میں سے جنہیں
 اس بات کا مادہ رکھا گیا ہے اور ایسی کیفیت میں پیدا کئے گئے ہیں کہ پختگی اور کمال
 طبعی کی حد یا حالت معینہ تک پہنچیں ہم لاکھوں میں سے شاید ایک نہیں
 دیکھتے جو اس کمال کو پہنچتا ہے۔ اکثر اوس میں سے قبل اس درجے کو پہنچنے کے
 گل جاتے ہیں اور ظاہر میں مطلقاً ضائع ہو جاتے ہیں تاہم کوئی شخص غلط غائیہ کا
 انکار نہیں کرتا ہے اس بات کا انکار نہ کر سکا کہ وہ تخم اور اجسام جو اس پختگی اور
 کمال کی حد کو پہنچتے ہیں اوسے وہ علت غائی حاصل ہوتی ہے جو طبیعت عالم نے
 اوس کے لئے دراصل مد نظر رکھی تھی اور اسی وجہ سے اس امر کا بھی انکار نہ کر سکا کہ طبیعت
 عالم نے اوس کے لئے اس کمال کا حاصل کرنا مد نظر رکھا تھا۔ اگرچہ اس بات کو نفس معا
 سے کچھ تعلق نہیں ہے لیکن مجھے بے کسے رہا نہیں جاتا کہ جیسا ان سچوں اور حبوب
 کی اس قدر بربادی حیرت زاجو ہم نظام عالم میں دیکھتے ہیں کہ اسباب خارجیہ کے ذریعہ
 سے ہوتی ہے ہماری سمجھ میں نہیں آتی ویسا ہی اتنے بہت سے قائل فی اختیار کی

حال اور آئندہ کی بربادی خوفناک تر جو خود اوکے یعنی اپنی بدی کی وجہ سے ہوتی ہے
سمجھ میں نہیں آتی +

تہذیب اخلاق کے کل تصور مسطورہ بالا کی نسبت ایک دوسرے
طرز پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب قدر نیک چلنی امید اور نیم سے پیدا ہوتی ہے
اور قدر وہ افزائش اور تقویت صرف اوس محبت کی ہے جو ہم اپنی ذات خاص سے
رکتے ہیں۔ مگر حق تعالیٰ کے احکام کا بجالانا اس لحاظ سے کہ اوس نے حکم دیا ہے
فرمانبرداری میں داخل ہے گو امید یا نیم سے پیدا ہو۔ اور یہی متواتر فرمانبرداری سے
اوسکی عادات پیدا ہونگی اور صداقت اور عدالت اور محبت کا ہمیشہ لحاظ رکھنے سے
ان فضائل مخصوصہ کی عادات جدا گانہ پیدا ہو سکتی ہیں اور انقیاد نفس اور نفس کشی
کی عادات اوس سے یقیناً پیدا ہونگی جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت کی نظر
سے نفس کشی لازم آوے۔ اور اوس بڑی باریکی کی کوئی بنیاد نہیں ہے جسکی بنا پر
بعض لوگ دین کو جو امید اور نیم سے برآمد ہوتا ہے بی وقعت کرنے کی غرض سے
اس معاملہ میں فرق نکالنے کا دعویٰ رکھتے ہیں کیونکہ صداقت اور عدالت اور

ان مصنف کی غرض یہ ہے کہ اگر محبت نفس پر باعتبار مبادی فعل کے لحاظ کیا جاوے جسکو ہمارا فائدہ خاص مد نظر ہے تو
وہ خواہ مخواہ حق تعالیٰ کی مرضی کے موافق ہوگی کیونکہ اوسکی مرضی کی فرمانبرداری ہی ہمارا عین فائدہ ہے۔ ۱۲
کہ یعنی بعض لوگ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ عموماً صداقت اور عدالت اور محبت پر لحاظ کرنے سے فضائل مخصوصہ کی
عادات پیدا ہو سکتی ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ امور مذکورہ پر لحاظ کرنا اگر امید و نیم سے پیدا ہو تو فضائل مخصوصہ کی عادات پیدا
ہوینکا ذریعہ ہے والا نہیں مصنف اسکے جواب میں کہتا ہے کہ امور مذکورہ بذات خود مبادی فعل اور فضائل مخصوصہ کی عادات
ذریعہ ہیں خواہ وہ امید اور نیم سے پیدا ہوں یا نہ ہوں ۱۳

محبت اور حق تعالیٰ کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا لحاظ نہ صرف
 تینوں آپس میں متفق ہیں بلکہ ہر ایک انہیں سے بذات خود ایک حقیقی اور طبعی اصول
 یا محرک فعل ہے۔ اور وہ شخص جو انہیں سے کسی کے عمل پر نیک زندگی شروع
 کرتا ہے اور اوسین ثابت قدم رہتا ہے ادا نکالے کہ وہ کسی قدر تو پہلے ہی سے اوس
 خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بھی زیادہ تر اوس خاصہ کا ہوتا جائیگا جو طبیعت عالم
 کے نظام کے باین نظر کہ وہ نظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے مطابق ہے اور اوس
 تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالیٰ اوس نظام کا حاکم و مہر نیک و بد ہونے کی
 حیثیت میں ہمارے ساتھ رکھتا ہے لہذا وہ شخص اوس خوشی کے حاصل کرنے
 سے محروم نہیں رہ سکتا ہے چونکہ یہی نظام اور تعلق کے اوس خاصہ کے ساتھ
 خواہ مخواہ ملحق سمجھی جاتی ہے +

یہ چند باتیں مسطورہ بالا جکا ذکر نیکی کے مبداء فعل اور حق تعالیٰ کے
 احکام کی فرمانبرداری کی نسبت ہوا اطاعت و پیروی اور چاہیے اوسکی رضا پر راضی
 ہونیکے مناسب حال ہیں جو طریقہ راست کا ایک دیگر حصہ لازمی اور پہلی بات
 سے متعلق اور ہمارے از بس اختیار میں ہے کہ اپنے تئیں اوسکا عادی کریں شاید
 یہ خیال ہو کہ بجز تکلیف کی حالت کے اور کسی حالت میں اس نیکی کی ضرورت نہیں
 پڑتی اور اسکو خوشی کی کامل حالت سے کچھ علاقہ نہیں ہو سکتا اور نہ کسی طرح
 اوسکے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے مگر ہمارا یہ خیال کرنا تجربہ کا نتیجہ نہیں ہے۔
 جبکہ کوئی شے جو مرغوب الطبع سمجھی جاتی ہے ملک ہماری سے نہیں ہے تو خود
 فارغ البالی سے خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے پیدا ہوتے ہیں ہماری

۲
 جو محبت تمام فرائض
 کو جس کی حکمت
 کے تحت ہوتا ہے
 وہاں سے لے کر
 اس کی حالت
 اور اس کا
 اثر و تاثر
 اور اس کی

حالت خارجی میں جب قدر کوئی شے باعث عدم قناعت ہو سکتی ہے قوت و اہمہ اس قدر
 باعث عدم قناعت ہے فی الواقع سچ ہے کہ در صورت نہ ہونے رنج کے صبر کا موقع
 نہ ہوگا مگر ممکن ہے کہ ایسی طبیعت کی جسے صبر کی تربیت پائی ہو ضرورت پڑے کیونکہ
 اس محبت پر جو ہم اپنی ذات سے رکھتے ہیں اگر صرف بنظر مبداء فعل ہونے کے سحاً
 کیا جائے جو ہم کو اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی پر آمادہ کرتی ہے تو وہ ہر حال میں
 حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے مبداء کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ
 صحیح سمجھا گیا ہو کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی بالضرورت
 ہر حال میں ایک ہی بات ہوگی تاہم جیسا نفس کی خواہش اسے مخصوصہ حق تعالیٰ کی
 مرضی کے مطابق اور ہمیشہ مطابق نہیں ہو سکتی ہیں ویسا ہی بقضاء طبیعت اس
 محبت کے جو ہم اپنی ذات خاص سے رکھتے ہیں مطابق ہونے میں بھی کلام ہے
 اگر اس محبت پر صرف بنظر اپنے فائدے یا خوشی کی خواہش کے سحاً کیا جائے
 یعنی ایسے مطابق ہونے میں کلام ہے کہ نہ ایسے موقعوں پر اور نہ اس قدر حرکت
 میں آوے کہ نظام عالم یا تعین الہی کے موافق اس کی خواہش کا پورا ہونا غیر ممکن ہو
 پس اسوجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لئے تسلیم کی عادات کی ضرورت ہو۔
 عادات عبارت از وہ ہیں سے ہے جو ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر عموماً یہ بات
 ظاہر ہے کہ اپنی نفس کی محبت اور نیز مخصوص خواہش اسے نفسانیہ خواہشیں ہیں
 کیفیات انفعالیہ ہونے کی نظر سے یعنی اس نظر سے کہ ان کا ظہور بنور فعل میں نہوا طبیعت کو
 درہم برہم کرتی ہیں لہذا تربیت کی محتاج ہیں عمل نیک کرنے میں اور حق تعالیٰ
 کی مرضی بجالانے میں اور خواہش اسے مخصوصہ کا مارنا اور ان کے ضعیف کرنا کیلئے

رکتا ہے اور نیز اس امر کا کہ نفس کو اوس قدر خوشی پر جو ہمارے واسطے مقرر کی گئی ہے رہنی اور قانع ہو نیک عادی کرے یعنی اوس محبت کو جو ہم اپنی ذات سے رکھتے ہیں اعتدال پر لاوے۔ مگر تسلیم کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اوس آزمائش میں جیسا چاہے ویسا ہی عمل کرنے سے اور اوپر اوس نظر سے جیسا کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے بحاظ کرنے سے اور اس طرح قبول کرنے سے کہ اوسکی مقرر کی ہوئی ہے یا اوسکو اپنی دنیا میں اور اپنے تحت حکومت روارکھتا اوس نے مناسب سمجھا ہے اس سے طبیعت متابعت کی عادی ہو جائیگی۔ اور ایسی متابعت سے اور اطاعت کے مبادا فعل سے ہم میں وہ مزاج اور خاصہ پیدا ہوتا ہے جو اوسکی شان کے لائق ہے اور بنظر محتاج مخلوق ہونیکے ہماری حیثیت کے بالکل مناسب حال ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایسا کرنا طبیعت کو نفس قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے کیونکہ نفس قدرت تو اتفاقیہ اور بے ثبات اور ناجائز ہو سکتی ہے بلکہ یہ تو اس کے اختیار جائز کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے اپنے نفس میں تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے +

الغرض اس دنیا میں حالت سن تیز کے لئے ایسا خاصہ اور ایسے وصفا ضروری ہیں جو سرشت سے ہمکو ہرگز عطا نہیں ہوتے ہیں بلکہ اونکا حاصل کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے میں یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ تک پہنچنے میں بہت کچھ ہمارے اوپر منحصر رکھا گیا ہے اور اس غرض سے ہمکو قوتیں عطا کی گئی ہیں اور شروع زندگانی میں ہمکو ایسی حالت میں رکھا ہے جو اس عالم کے مناسب حال ہے۔ اور امر مذکور ہماری حالت سے اس عالم میں باین نظر کہ یہ

عالم ایک دوسرے عالم کے واسطے تہذیب اخلاق کی جگہ ہے تشبیہ عام رکھتا ہے۔ پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کہ زندگانی موجودہ سے یہی مقصود ہے یہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرے سے جو ایسی تربیت کے لئے ناگزیر ہے نجات پاسکتے تھے اگر ہم یکبارگی اس طرح کے مخلوق اور ایسی نضلت کے اشخاص پیدا کئے جاتے جو ہمارا انجام کار ہونا منظور تھا۔ کیونکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ جو ہمارا انجام کار ہونا منظور ہے وہ ہمارے افعال پر موقوف رکھا گیا ہے اور یہ کہ طبیعت عالم کا قاعدہ عام نہیں ہے کہ خطرے یا تکلیف سے ہمو بری کرے بلکہ یہ ہے کہ ہمو اوسکے برداشت کرنے کے لائق کرے اور اوجہ برداشت کرنا ہم پر لازم رکھے۔ جو کچھ کہ ہم نے خود حاصل کیا ہے یعنی تجربہ اور عادات وہ ہمارے نقصوں کے لئے تلافی باطبع اور خطرات کے لئے حفاظت ہیں کیونکہ اپنے آپ کو اون لیاقتوں کی تحصیل میں مشغول کرنا ظاہر اتفاقاً طبیعت کے اوسے قدر موافق ہے جس قدر اشیائے خارجی کی تحصیل میں جتنکے ہم محتاج ہیں آپ کو مشغول کرنا اوسکے موافق ہے اور خاص کر اپنے دنیوی فائدے کے لحاظ سے اپنے نفس میں بذریعہ توجہ اور ریاضت اور تربیت کے مبادی عملیہ کا پیدا کرنا اور ترقی دینا مخصوص شروع زندگانی میں بلکہ نیز کل دوران عمر میں مثل اور قواعد طبیعیہ کے طبیعت عالم کا صریحاً ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ اور دونوں امر ہماری پسند پر چھوڑے گئے ہیں کہ یا تو ترقی کر کے اپنی حالت کی اصلاح کریں و یا د صورت عدم ترقی کے ناقص اور خوار رہیں۔ پس اس بات کا امکان کہ حالت آئندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقت ہائے لازمہ کی نسبت ہماری یہی صورت ہو

طبیعت عالم کی تشبیہ سے کما حقہ اعتبار کے لائق ہے +

عالم موجود کے ایک حالت آزمائش ہونے سے ایک تیسری بات بھی نکلتی معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ اعمال کے لئے ایک نمائش گاہ ہے جس میں لوگوں کی وضع نسبت عالم آئندہ کے (بلاشبہ نہ اوس عالم الغیب پر بلکہ اوسکی کل مخلوقات یا اوس ایک حصہ پر) ظاہر ہو جاوے۔ اور ممکن ہے کہ یہ امر اور اور اعتبار کے لحاظ سے شاید ہمارے حالات آزمائش میں ہونیکا صرف ایک نتیجہ ہو۔ بہر حال یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ انسان کے دل کا حال ظاہر و عیان ہو جائے کہ اوسکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگانی آئندہ سے کسی ڈھنگ و طرح جس سے ہم آگاہ نہیں ہیں علامہ رکھتا ہو یا بخصوص کہ وہ ایک وسیلہ ہو (کیونکہ طبیعت عالم کا موجود ظاہر کوئی کام بغیر وسائل کے نہیں کرتا ہے) جس سے اوسکے ساتھ موافق اوسکی وضع کے سلوک کیا جاوے اور بطور عبرت کے جمیع مخلوقات واضح ہو کہ اوسنے اس طرح سلوک کیا گیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی کر نیکی عوض صرف اتنی بات پر اکتفا کرینگے کہ آدمیوں کی وضع کا عیان ہو جانا عام سلسلہ سبب عالم کے بڑے حصہ کے جاری رکھنے میں جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے دیکھنے میں آتا ہے مختلف طرح بہت مدد کرتا ہے صرف اس قدر اور کہما جائیگا کہ ان دونوں معنی کے اعتبار سے اور نیز اوس معنی کے اعتبار سے جسکا بیان باب گذشتہ میں ہو آزمائش کا ہونا اس بات سے نکلتا ہے کہ عالم کا انتظام خیر و شر کی تیز پڑی ہے کیونکہ ایسے انتظام کے ماتحت آدمیوں کے اطوار و کردار سے اوسکی نیک یا بد خصلتوں کا آشکارا ہو جانا اور اگر وہ نیک رویہ اختیار کریں تو ترقی پانا لایدی ہے۔

عادت کر دینا شروع
دولت کو کچھ بچان
اور کچھ کو باہر لے جانا
اس وقت کے اتحاد و محاکمات
مستقبل کی طرف ترقی
والتجارت کا مرکز بننا
کروڑوں کی بجائے لاکھوں
لکھوں روپے کی بجائے کروڑوں
سے لکھوں روپے کی بجائے

بابت ستم

مسئلہ جبر کے بیان میں باین نظر کہ اوس کا عمل کیر کیا اثر ہوتا ہے

سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان کی حالت باعتبار
بود و باش صرف اس جہان کے اور متابعت اوس حکومت الہیہ کے جس کا تجربہ ہم
کرتے ہیں ہماری اوس حالت سے جو عالم دیگر یا حکومت آئندہ کے لئے مد نظر کر لی
گئی ہے اور جسکی تعلیم دین کرتا ہے از بس مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے (او)
قائل تقدیر تو یہ ضرور ہی کہے گا کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہو سکتی
ہے تو یہ سوال بطریق تشبیہ صاف صاف پیدا ہوتا ہے کہ آیا اوسکو دوسری بات یعنی
بمنفسہ نظام دین اور اوس کے ثبوت سے کبھی جبر عام کے مطابق ہونیکا اقرار لازم آتا
ہے یا نہیں۔ ناظرین پر پوشیدہ نہ رہیگا کہ یہ سوال جو اس مقام پر درپیش ہے کہ آیا
مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں مطلق نہیں بلکہ اس بات پر
مشروط ہے کہ در صورت مطابق ہونے مسئلہ تقدیر کے ساتھ نظام طبیعت عالم
کے اوسکی دین سے بھی مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور اگر ہو سکتی ہے تو بالخصوص
قائل تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجے کے نکالنے کا کیا حیلہ ہو سکتا ہے
کہ دین سی شے کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اور چونکہ ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا
جبر عام ہے بحث کرنے سے اخلاق اور پیچیدگی کا لازم الوقوع ہونا بلا تامل عیان
ہو جائیگا پس امید ہے کہ ناظرین اوسکی بحث سے معذور رکھنے میں تامل فرما دیں گے*
لیکن چونکہ طبیعت عالم کے ایک موجد مدبر یا اس جہان کے ایک

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

حاکم طبیعی کا وجود شروع سے بمنزلہ ثابت کے مان لیا گیا ہے اور چونکہ اس ثبوت کے رد میں شاید یہ اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر خیال کیا جاوے کہ یہ جبر بذاتہ جمیع اشیاء کی خلقت اور بقا کی علت ہے تو قبل غور کرنے اس بات کے کہ آیا ایک حاکم مبینہ غیر و شرکا وجود یا ہمارے حالات و مینہ میں ہونیکا ثبوت اس اعتراض سے رد ہوتا ہے یا نہیں اعتراض مذکور کا جواب شافی دینا یا یہ امر واضح کر دینا ضرور ہے کہ اگر تقدیر کو ہم اون باتوں کے ساتھ جو ہمارے تجربہ میں یقینی طور سے آتی ہیں مطبق مان لیں تو کبھی طبیعت عالم کے موجد اور حاکم مدبر کے وجود کا ثبوت رد نہیں ہوتا ہے * جس صورت میں کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام طبیعت عالم اور افعال انسانی اور ہر شے اور ہر شکل و کیفیت اسکی بالجبر ہے اور کسی اور طرح پر اسکا ہونا ممکن نہ تھا تو مقام غور ہے کہ اس جبر سے تامل اور اختیار اور ترجیح اور مبادی مخصوصہ کے موافق اور بظرفایات مخصوصہ کے عمل کرنا منتفی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ جمیع باتیں تجربہ یقینی سے ثابت ہیں جسکے سب مقررین اور جبکا ہر شخص ہر لمحہ درک کر سکتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مجرد اور بنفسہ جبر سے نظام طبیعت عالم اور اشیاء کے موجود ہونے اور اپنی موجودیت پر ثابت رہنے کی علت ہرگز پیدا نہیں ہے بلکہ صرف وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جو انکی خلقت اور موجودیت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اشیاء موجودہ کا خلاف ہیئت حاصلہ کے دوسری طرز پر موجود ہونا ممکن نہ تھا۔ یہ قول کہ ہر شے طبیعت عالم کے موافق جبراً ہوئی ہے اس سوال کا جواب نہیں ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے بوسیلہ رصناعت کسی فاعل مدبر کے ہوا یا نہیں بلکہ محض دوسرے سوال کا جواب ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اس طرح

اور وضع پر ہوا جسکو ہم جبر کہتے ہیں یا اوس طریقے اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہیں۔
 علاوہ اسکے فرض کیجئے کہ ایک شخص جو تقدیر کا قائل ہے اور ایک جو محسوسات کے
 تجربہ کے موافق عمل کرتا ہے اور آپ کو فاعل ذی اختیار جانتا ہے آپس میں بحث اور
 اپنی اپنی آراء کی تائید کرتے ہوئے اور اتفاق سے ایک مکان کا نظیراً ذکر ہو تو وہ
 اس امر پر متفق ہونگے کہ اسکو کونسی عمارت نے بنایا ہے۔ اور اس معاملہ میں مخالفت رائے
 کی بوجہ اوس اختلاف کے جو درمیان اونکے نسبت جبر اور اختیار کے ہے پیدا ہوگی
 بلکہ صرف اس بات میں کہ آیا عمارت نے اوس مکان کو بالجبر بنایا ہے یا بالاختیار فرض
 کیجئے کہ بعد ازان نظام طبیعت عالم پر گفتگو کیجاوے اور سرسری طور پر ایک اونیٹ سے
 کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا بالاختیار تیل اوے لیکن اگر یہ الفاظ اونکے باہمی ہیں
 تو جیسا کہ ایک کی مراد بالضرور فاعل ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو اس
 امر کا لامحالہ اقرار کرنا پڑیگا کہ اوسکی مراد فاعل بالجبر سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ
 کیونکہ صورت ذہنیہ فاعل کسی شے کے نہیں ہو سکتے ہیں۔ فی الواقع ہم حق تعالیٰ کی
 ذات کو واجب الوجود سمجھتے ہیں جسکا ظہور بلا کسی فاعل کے ہوا کیونکہ ہم اپنے نفس
 میں بے انتہائی یعنی بے پایانی اور ابدیت کی صورت ذہنیہ کو جسکا وجود ہم اپنے خیال
 سے بھی دفع نہیں کر سکتے ہیں پاتے ہیں تو بدایت معلوم ہوتا ہے کہ بالضرور اور
 لامحالہ کوئی شے غیر ہمارے خارج میں ہے جو اس صورت ذہنیہ کا مصداق اور اصل
 ہے۔ اور از اسجا کہ یہ صورت مثل اور صور کے ذی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا
 یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ایسی ذات ازلی اور غیر متناہی اور غیر محدود کا ہونا لازمی ہے
 جسکے وجود میں ارادت کو دخل نہیں اور اوس سے میرا اور منترہ ہے۔ اور زبان میں

وسعت نہونے کے باعث بیان کا ایک طرز رواج پا گیا ہے کہ جبر حق تعالیٰ کے وجود کی اصل اور علت اور بیان ہے۔ مگر یہ نہیں کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے جبر سے موجود ہے ایسا جبر کہ طبیعت عالم میں ارادت پر مقدم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مراد ہرگز نہوگی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے موجود ہے اور اسکی چند وجوہ ہیں بالخصوص اسوجہ سے کہ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کے افعال ارادیہ سے نظام عالم میں بہت سے تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو مجھ کو اس سے تقریر کرنیکا دعویٰ نہیں ہے *

امور مذکورہ سے اولاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی قائل تقدیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر شے جبر سے ہے تو اس کے کلام سے لامحالہ یہ معنی پیدا ہوتے ہیں کہ ہر شے ایسے فاعل کے وسیلے سے ہے جو بالبحر فعل کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ اس کے کلام سے لامحالہ یہی معنی پیدا ہو سکتے ہیں مگر محکوم یقین کامل ہے کہ حتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نہ کرے گا۔ اور ثانیاً یہ کہ جبر جس کے ذریعہ سے ایسے فاعل کا فعل کرنا قیاس کیا گیا ہے تدبیر اور ارادہ کو منتفی نہیں کرتا۔ پس اگر طریقہ تقدیر تسلیم کر لیا جاوے تو اس سے دنیا کی ساخت کا بیان صرف اس قدر حاصل ہوگا جس قدر ایک مکان کی تعمیر کا حاصل ہوتا ہے اور بس۔ دنیا کی ساخت کے لئے جبر کے قیاس پر ایک فاعل بالبحر کے مان لینے کی اسی قدر ضرورت پڑتی ہے جس قدر اختیار کے قیاس پر ایک فاعل بالاختیار کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ نظام عالم میں ارادت اور علل غائیہ کے آثار پائے جاتے ہیں لہذا اس فاعل کا ایک صانع مدبّر یا ذی اختیار ہونا فوق طریقہ جبر کے (در صورت اس کے ممکن تصور کرنے کے) اسی قدر واقعی ثابت ہے۔

ہوتا ہے جس قدر موافق طریقہ اختیار کے ثابت ہوتا ہے +

جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کی کہ طبیعت عالم کا ایک موجد مدبر اور دنیا کا ایک حاکم طبیعی ہے نفی نہیں کرتا تو وہ سوال جو تشبیہ مذکورہ بالا سے نکلتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کا جواب شافی بھی اسی سے حاصل ہو گا یہ ہے کہ آیا مسئلہ جبر اس قیاس پر کہ وہ نفس امکان اور دنیا کے نظام اور اس حکومت طبیعی کے جو جہان پر ہے اور جس کا تجربہ ہم کرتے ہیں موافق ہے اس امر کے یسین کی کہ ہم حالت دین مین مین کل وجوہ معقول کی نفی کرتا ہے یا اس کے کی دین سے اور اس کے نظام اور اس کے ثبوت سے مطابقت ہو سکتی ہے +

فرسکر وہ کوئی قائل تقدیر کسی کو ایام طفولیت سے موافق اپنے اصول کے تعلیم دیوے اور وہ لڑکا اپنی عقل سے یہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجھ کو علاوہ اس روش کے کہ چلتا ہوں دوسری روش اختیار کرنا ممکن نہیں لہذا میں نفرین اور آفرین دونوں سے بری ہوں اور نہ جزا کا مستوجب ہوں اور نہ سزا کا فرسکر وہ کہ اس نے اس عقیدہ کے موافق نفرین اور آفرین کا ادراک بل سے مشا دیا اور اس نے اپنے مزاج اور وضع اور رویہ کو اس کے موافق بنایا اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر متوقع ہوا کہ ارباب فہم اس کے عقیدہ کے مطابق اس سے پیش آویں گے جس طرح قائل تقدیر بھی بموجب اپنے عقیدہ کے سمجھتا ہے کہ موجد عالم سے اس کو کس سلوک کا متوقع ہونا چاہئے اور دربارہ حالت آئندہ کے اس سے کیا سلوک ہو گا۔ اس مقام پر مجھ سے بغیر استفسار کئے رہا نہیں جاتا کہ کیا کوئی شخص جس کو عقل سے کچھ بھی بہرہ ہے کسی لڑکے کو ایسے نازک خیالات پر فکر کرنے دینا اور اوپر عمل کرنے دینا مناسب سمجھ گیا

اور وہ شخص جسکو یہ وقوف نہیں کہ ہم سب اس قسم کے نازک خیالات کی نسبت لڑکے
ہیں عقل سے بے نصیب ہے۔ بہر حال لڑکے بلاشبہ نہایت خوش ہوگا کہ اوس نے
خوف اور انفعال کے اور تعرضات سے رہائی پائی جنہیں اوس کے ساتھی مقید اور گرفتار
ہیں اور اپنے علم کی فضیلت پر جو بجا ظا او کی عمر کے بہت زیادہ ہے از بس نازان
ہوگا۔ مگر جبکہ لڑکے نے اپنی دوران تعلیم میں یہ اصول اس طرح سمجھے اور اوپر عمل
کیا تو خود بینی اور خود پسندی تو ان اصول کا ادنیٰ نتیجہ قبیحہ ہوگا۔ اور دو باتیں بہر حال
لازم آئیں گی یا تو یہ کہ اوس کی مزاحمت کیجاوے اور اپنے ہمسایوں کا اور نیز اپنا وبال
جان ہو یہاں تک کہ جان سے ہلاک ہووے یا ہر وقت تنبیہ کیجاوے کہ نفسین اور
آفرین کے اور اکات طبعیہ کی جنکا جاتا رہنا ہم نے فرض کیا ہے تلافی ہو اور آپ
امر کا خیال جسکو اوس نے اپنے دل سے اٹھا دیا ہے اوس کے دل پر عملی طور پر نقش ہو
کہ وہ ایسا لڑکا ہے جو اپنے نیک و بد کا ذمہ دار ہے اور سبب ارتکاب منہیات
کے سزا یا دیگا پس یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہ اور تادیب جو دوران تعلیم میں
اوس کی لامحالہ کیجا ئیگی اوسے قائل نہ کرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جسمیں اوسکو تلقین کی گئی
باطل نہوتا ہم اوسے اوس سے نتیجہ ناقص نکالا اور کسی طرح عمل اور زندگانی روزمرہ
میں اوسکا استعمال بیجا کیا۔ اسی طرح چاہئے کہ وہ تجربے جو قائل تقدیر کو پروردگار
کے اہتمام کے فی الحال حاصل ہوتے ہیں اوسکو از روئے عقل قائل کریں کہ دینی
معاملات میں اس طریقے کا استعمال بیجا ہے۔ لکن اگر فرض محال اوس لڑکے کا
مزاج اوسی عقیدہ پر قائم رہا آوے اور اوسکی امید اوس سلوک کی نسبت جو دنیا میں
اوس سے کیا جاوے گی اوسی کے مطابق بینی رہے ایسا کہ وہ متوقع ہو کہ کوئی خدا

عقل اوسکو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے الزام یا سزا نہ دے گا کیونکہ اوسکے کرنے میں مجبور تھا تو ظاہر ہے کہ موافق اس قیاس کے دنیا میں کاروبار شروع کرنے پر ہمارے انسانی ایسے شخص کی تحمل نہوگی اور اوس سلوک کے باعث جو اوس سے کیا جاوے گا وہ جماعت مذکورہ کا تحمل نہوگا اور وہ لامحالہ کسی ایسے فعل کا بہت جلد مرتکب ہوگا جسکے باعث وہ عدالت ملی کے ہاتھ میں گرفتار ہو۔ اور انجام کار اوسکو یقین ہوگا کہ اوسکے معلم دانشمند نے اوسپر کیسے کیسے احسان کئے ہیں۔ یا فرض کیجئے کہ اس مسئلہ تقدیر پر کسی اور طرح سے عمل کیا جاوے تو واضح ہوگا کہ اوس طرح کا براؤ عملی بھی مثل صورت مذکور کے خلاف عقل اور باعتبار عمل کے اسی قدر باطل ٹھہرے گا۔ مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر میں اتنے دنوں زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اپنی حفاظت کے اوس زمانہ تک زندہ رہے گا یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر میں اوس وقت سے پیشتر مرنا ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکو بچا نہیں سکتی لہذا کل فکر و تردد اپنی جان کی حفاظت کی عبث ہے اور اس مغالطے کا متقدمین نے بھی مثلاً ذکر کیا ہے۔ مگر برعکس اسکے عملاً ہر طرح کے مستقبلات عقلیہ اس قیاس پر تقریر کرنے سے کہ ہم ذی اختیار ہیں برآمد نہیں ہوتے بلکہ اس قسم کی تقریر روزمرہ کے معاملات و نیویہ کی نسبت تجربے سے صحیح ٹھہرتی ہے۔ لہذا اگرچہ تسلیم کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جبر از روئے قیاس کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہاں تک ہمارا تجربہ کام دے سکتا ہے یعنی ہمارے کل حیات موجودہ کی نسبت وہ بہتر نہ باطل کہ ہے۔ کیونکہ جہاں موجودہ کا نظام اور وہ حالت حسین ہم واقعی پیدا کئے گئے ہیں ایسی ہے کہ گویا ہم بالاختیار ہیں اور چونکہ عمل کے کل مارج اپنے ہر درجے میں یعنی تیس و پچیس غور و تعمق کے تحت کو

رجحان ہوتا رہے گا قرار پانا اور انجام کار اوپر عمل کیا جانا ایسے ہیں کہ گویا ہم بالاختیار ہیں لہذا یہ نتیجہ بصحت نکالا جاسکتا ہے کہ شاید ایسا ہی ہے مگر وہ بات جسپر اس جگہ اصرار کیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے کہ آیا ہم صاحب اختیار ہیں یا نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ اس جہان کی حکومت طبعیہ موجودہ میں ہم سے اس طرح سلوک اور برتاؤ کیا جاتا ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہیں یہ مسئلہ جبر کیسا ہی حق کیون نہ تسلیم کیا جاوے تاہم سلسلہ اسباب عالم اور ہماری حالت درحقیقت ایسی ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگانی کے معاملات میں اوسکا استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور بلحاظ فائدہ عالم موجود کے ممکن نہیں کہ ہمکو کسی ہولناک طرز پر گمراہ نہ کرے۔ پس کیونکر آدمی اپنے آپ کو اس قدر محفوظ سمجھ سکتے ہیں کہ اوسی مسئلے کا ویسا ہی استعمال فائدہ آئندہ کی نسبت بھی جو عام تر اور بزرگ تر ہے کسی طریقہ سے جو اسکے متشابہ ہو اوں نہیں گمراہ نہ کرے گا۔ کیونکہ دین ایک امر علی ہے اور تشبیہ طبعیت عالم سے ظاہر ہے کہ اگر مسئلہ جبر سچ بھی ہو تو امور علیہ میں اوسکے استعمال کرنے کے واسطے ہم قوی نہیں رکھتے ہیں۔ اور جب کبھی معاملہ دین میں ہم اوسکا استعمال کرتے ہیں اور اوس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہم دین کے فرائض سے آزاد ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نتیجہ کا کچھ اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیون نہ ہوتا ہم ایسا خیال کرنے کی وجہ معقول باقی رہے گی کہ ہم اپنے آپ کو کسی ایسی طرح دہوکا دیتے ہیں جس طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ دے لانا انتہائی کے تصور سے

نتائج متناقضہ نکال سکتے ہیں *

ناظرین جو صاحب غور ہیں ملاحظہ فرمادینگے کہ ان جمیع باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی ہے تو جبر کے قیاس پر بھی یہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا امور عملیہ میں استعمال نہیں ہو سکتا ہے یعنی ان کے باب میں وہ بہتر نہ ہل کے ہے اور اس سے عقل پر کوئی حرف نہیں ہوتا ہے مگر صرف اس پر جو عقل کے خلاف ہے کیونکہ یہ مقابلہ اصول عملیہ کے جو ہماری خلقت کے موجود نے حکم عمل کرنے کو عطا کئے ہیں عقل پر چلنے کا دعویٰ کرنا اور ایسے معاملات میں جنکی نسبت خود ہماری کوتاہ نظری اور نیز ہمارے تجربے سے ظاہر ہے کہ ہم عقل پر اعتبار نہیں کر سکتے (اور معاملہ جبر ضرور اس قبیل سے ہے) عقل کے استعمال کا دعویٰ کرنا خیال باطل اور خود پسندی اور عقلی میں داخل ہے *

بیان مسطورہ بالا ہی پر صبر نہیں ہے کیونکہ ہم اپنے نفس میں ارادہ پاتے

۱۔ یاد رکھنا چاہئے کہ جس بات کا ثابت کرنا مقصود ہے وہ یہ نہیں ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں بلکہ یہ کہ ہم سے اس طرح ہر سلوک کیا جاتا ہے گو ہم بالا اختیار ہوں یا نہ ہوں اور اگرچہ یہ نتیجہ کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں قرعہ مصطفیٰ کی رو سے ساتھ صحت کے ٹکٹا ہوتا ہے قابل اعتبار کے نہیں ہے کیونکہ ایسے معاملات میں جو ہماری قوت اور اکیہ باہر ہوں ممکن ہے کہ ان کے مقدمات صحیح ہوں تاہم ان سے غلط نتیجہ اخذ کیا جاوے جیسا لائیتائی کے تصور سے نتائج شائبہ شکل سکتے ہیں مثلاً بعض کا قول ہے کہ ایک تصور خاص ہے جس پر لفظ لائیتائی کا صادق آتا ہے اور یہ عکس اسکے بعض کا دعویٰ ہے کہ یہ لفظ محض نام ہی نام ہے

اور اپنا مصداق نہیں دے سکتا ۔

۲۔ یعنی امور عملیہ میں جبر کو باطل سمجھنا

ہیں اور اس بات کا علم رکھتے ہیں کہ ہمارا کوئی خاصہ ہے۔ اگر اس امر کی جو ہم میں ہے
 تقدیر سے مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کی نسبت بھی تقدیر سے
 اسکی مطابقت ہو سکتی ہے۔ علاوہ اسکے حکومت طبیعیہ اور علل غائیہ کسی خاصہ
 اور نیز ارادہ کے وجود پر جو حاکم اور صانع میں ہن دلالت کرتی ہیں یعنی اوس
 ارادہ پر دلالت کرتی ہیں جو وہ اول مخلوقات کی نسبت جنہر وہ حکومت کرتا ہے رکھتا
 ہے۔ پس جبکہ طبیعت عالم کا موجد باوجود جبر کے بالیقین کوئی خاصہ رکھتا ہے تو ظاہر
 ہے کہ اسکی رحمت اور صداقت اور عدالت کے خاصہ مخصوصہ سے جو اسکی ذات میں
 پایا جاتا ہے (اور انھیں صفات پر دین کی بنا ہے) جبر کی ایسی مطابقت ہو سکتی ہے
 جیسے اور کسی خاصہ سے ہو سکتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جبر جیسا آدمیوں کے عظیم
 اور وفادار اور منصف ہونیکا مانع نہیں ہے ویسا ہی یہ جرم اور بیوفاداری اور نامنصف (یعنی
 نامنصف اوس معنی کر کے جسکو ہم نامنصف کہتے ہیں) ہونیکا بھی مانع نہیں ہے۔
 کیونکہ یہ واقعی کہا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے قیاس پر سزا سے واجب ہے
 جبر کے قیاس پر ظاہر انا واجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اوس فعل کی سزا دینا ہوا جس
 سے آدمیوں کو چارہ نہ تھا گویا جبر جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی
 اوٹھ جاتی ہے تو اوس سے اسکی سزا کی بے انصافی کیا اوٹھ نجانگی۔ بہر حال اگرچہ
 یہ اعتراض بذات خود مفید مدعا نہیں ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لئے نہایت
 مفید ہے کہ انصاف اور بے انصافی کے خیالات اسوقت میں بھی جب ہم لوگ منفعہ سمجھنے کے
 درپے ہیں کیونکہ قائم رہتے ہیں اور کیونکر ٹھے دل پر اوس وقت میں بھی جب ہم انکی ازالہ
 کی فکر میں ہیں خواہی خواہی موثر ہوتے ہیں کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا بین

خاصہ اور اس کے
 سے جبر کی نسبت
 ان صفات پر دین
 کی بنا ہے
 جبر کی ایسی
 مطابقت ہو سکتی
 ہے جیسے اور
 کسی خاصہ سے
 ہو سکتی ہے
 کیونکہ ہم
 دیکھتے ہیں
 کہ یہ جبر
 جیسا آدمیوں
 کے عظیم
 اور وفادار
 اور منصف
 ہونیکا مانع
 نہیں ہے
 ویسا ہی
 یہ جرم اور
 بیوفاداری
 اور نامنصف
 (یعنی
 نامنصف
 اوس معنی
 کر کے جسکو
 ہم نامنصف
 کہتے ہیں)
 ہونیکا بھی
 مانع نہیں
 ہے۔
 کیونکہ
 یہ واقعی
 کہا گیا
 ہے کہ وہ
 جو اختیار
 کے قیاس
 پر سزا سے
 واجب ہے
 جبر کے
 قیاس پر
 ظاہر انا
 واجب ہو
 جاتی ہے
 کیونکہ
 یہ تو اوس
 فعل کی
 سزا دینا
 ہوا جس
 سے آدمیوں
 کو چارہ
 نہ تھا
 گویا جبر
 جس سے
 مثلاً یہ
 خیال ہے
 کہ مردم
 کشی کی
 بے انصافی
 اوٹھ جاتی
 ہے تو اوس
 سے اسکی
 سزا کی
 بے انصافی
 کیا اوٹھ
 نجانگی۔
 بہر حال
 اگرچہ
 یہ اعتراض
 بذات خود
 مفید مدعا
 نہیں ہے
 تاہم اس
 مطلب کے
 لحاظ کے
 لئے نہایت
 مفید ہے
 کہ انصاف
 اور بے
 انصافی
 کے خیالات
 اسوقت
 میں بھی
 جب ہم
 لوگ
 منفعہ
 سمجھنے
 کے
 درپے
 ہیں
 کیونکہ
 قائم
 رہتے
 ہیں
 اور
 کیونکہ
 ٹھے
 دل
 پر
 اوس
 وقت
 میں
 بھی
 جب
 ہم
 انکی
 ازالہ
 کی
 فکر
 میں
 ہیں
 خواہی
 خواہی
 موثر
 ہوتے
 ہیں
 کیونکہ
 شاید
 کوئی
 شخص
 بھی
 ایسا
 دنیا
 بین

نہیں ہے جو اعتراض مذکور کو بادی النظر میں پیش نہ کر سکے *
 اعتراض - اگرچہ بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے
 مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جس پر دین کی
 بنا ہے مطابقت ہو سکتی ہے تاہم اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس
 خاصہ کے ہونے کا ثبوت کیا قطع نہیں ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت
 باطل نہیں ہوتا ہے جواب ہرگز نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج باعتبار
 کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج نہ ہوں ہمارے مقدر نہیں ہیں
 بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ دے ہمارے چال و چلن کے نتائج ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں
 کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوسی قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے
 لڑکوں اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہیں۔ پس محض جبر و اختیار کی
 بحث کا چاہے جو کچھ تصفیہ ہو یہ بات تو بکھو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ
 ایسی ذات جسکو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا تقابل اور نفع و ضرر کا
 تعلق نہیں ہو سکتا اس حکومت اور اختیار کے برتنے میں صداقت اور عدالت
 کے میزان اور قاعدہ طبعی کو بالضرور عمل میں لاتی ہوگی *
 مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں ممکن ہے
 کہ مشکلات سے جواز میں باریک و دقیق خیالات کی طرف پہنچتے ہیں پیچیدہ ہو
 اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر میدینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اون
 واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت بصرحت ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ
 اس مسئلے سے باطل نہیں ہوتے شاید مفید ہو

۱۲۰
 اگرچہ بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے
 مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جس پر دین کی
 بنا ہے مطابقت ہو سکتی ہے تاہم اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس
 خاصہ کے ہونے کا ثبوت کیا قطع نہیں ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت
 باطل نہیں ہوتا ہے جواب ہرگز نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج باعتبار
 کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج نہ ہوں ہمارے مقدر نہیں ہیں
 بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ دے ہمارے چال و چلن کے نتائج ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں
 کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوسی قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے
 لڑکوں اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہیں۔ پس محض جبر و اختیار کی
 بحث کا چاہے جو کچھ تصفیہ ہو یہ بات تو بکھو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ
 ایسی ذات جسکو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا تقابل اور نفع و ضرر کا
 تعلق نہیں ہو سکتا اس حکومت اور اختیار کے برتنے میں صداقت اور عدالت
 کے میزان اور قاعدہ طبعی کو بالضرور عمل میں لاتی ہوگی *
 مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں ممکن ہے
 کہ مشکلات سے جواز میں باریک و دقیق خیالات کی طرف پہنچتے ہیں پیچیدہ ہو
 اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر میدینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اون
 واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت بصرحت ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ
 اس مسئلے سے باطل نہیں ہوتے شاید مفید ہو

اگر حیرت انگیز نہ ممکن سمجھا جاوے اور یہ کہ نظام عالم سے اسکی مطابقت ہوسکتی ہے تو اس ثبوت میں جو طبیعت عالم کے موجود برکات کا عمل غائیہ سے حاصل ہے اس مسئلہ جبر سے خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ وہ جہاں پر طریقہ جزا و سزا کے دیئے سے حکومت کرتا ہے اور نیز یہ کہ اسنے ہمیں نیکی اور بدی میں تمیز کرنے والی قوت عطا کی ہے جسکے وسیلے سے ہم افعال میں تمیز کر سکتے ہیں اور بعض کو حسن اور واجب البحر اسچھکے پسند اور بعض کو قبیح اور واجب العقوبہ بنا کر ناپسند کر لے ہیں ایک امر واقعی ہے جو جبر یا کسی اور قیاس سے متعلق نہیں۔ اب قابل غور ہے کہ یہ قوت تمیزہ دراصل ایک مخصوص طرح کے دستور العمل پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اسکو حکومت اور ہدایت لازم ہے حکومت باعتبار ایسے معنی کے جسکی نافرمانی بغیر خود ملزم ٹھہرنے کے ہم نہیں کر سکتے ہیں اور اس قوت تمیزہ کی ہدایتوں کا ہمارے واسطے علاوہ دستور العمل باطیع ہونے کے احکام الہی بھی ہونا جو واجب تعمیل ہیں اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایسی مخلوقات کو کسے قاعدہ یا ہدایت العمل کا علم ہونا جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ وہ اسکے خالق نے اسکے لئے مقرر کیا ہے نہ صرف فرضیت کا بلکہ در صورت تعمیل کے اسکا اور در صورت انحراف کے خطرے کا ادراک فی الفور پیدا کرتا ہے طبیعت عالم کے موجود کی ہدایت کو ایسی مخلوقات کے لئے جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ اسکی طرف سے ہے ظاہر اسکی طرف سے حکم سمجھنا چاہئے اور جو حکم اسکی طرف سے ہے اس میں در صورت فرمانبرداری کے وعدہ اور در صورت نافرمانی کے وعید بہر حال اشارۃً شامل ہے۔ مگر اس صورت میں واجب البحر یا واجب العقوبہ کا علم یا یاد

جو خیر و شر کی تمیز میں داخل ہے اس حکم کو واضح کرتا ہے کہ گویا اوسکا اظہار صاف تھا
 کہ دیا گیا ہو کیونکہ جس صورت میں کہ اوسکا طریقہ حکومت اس طرح پر ہے کہ اعمال
 کی نمر اور جزا دی جاوے پس اوسکا بعض افعال سے واجب الحجۃ اور بعض سے
 واجب العقوبۃ ہو نیک اور اک لازمی طور سے متعلق کرنا فی الواقع بمنزلہ اعلان کے
 ہے کہ کس پر اوسکی نمر عائد ہوگی اور کس کو اوسکا اجر عطا ہوگا کیونکہ اوس نے ہمکو
 یہ تمیز اور ادراک ضرور بطور پیش خبری کے کہ آئندہ کیا ہونیوالا ہے اور انجام کار میں اس
 دنیا میں کس بات کا متوقع ہونا چاہئے عطا کیا ہوگا پس ایسا خیال کرنے کی نہایت
 ضاف دلیل موجود ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت بنظر حالت مجموعی اوس طبیعت کے
 جو اوسنے ہمیں عطا کی ہے موافق پائی جائیگی اور کہ انجام کار اور بروقت ظہور نتائج
 کے راحت اور رنج درحقیقت اور وقتی علیحدہ علیحدہ نیکی اور بدی کے نتیجے ہونگے سوائے
 کہ اوسنے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھ اونکے تصورات ہمارے دلوں میں مرتبط
 کئے ہیں۔ اور اس سے عبادتِ مینہ کا واجبات سے ہونا آسانی برآمد ہو سکتا ہے
 گو اوپر صرف اس ہی نظر سے لحاظ کیا جاوے کہ وہ ہمارے دلوں میں حق تعالیٰ
 کی حکومت ممیزہ کے خیال قائم رکھنے کا اور اوسکی فرمانبرداری بجالانے کا وسیلہ ہے
 حالانکہ یہ اوس فرضِ عظیم پر از بس ناقص طور پر لحاظ کرنا ہے۔

میں اب یہ کہتا ہوں کہ کوئی اعتراض جو حیر سے برآمد ہو دین کے اس
 ثبوت اجمالی پر عائد نہیں ہو سکتا یعنی اوس مدعا چر جس سے بحث ہے کہ ہم اوس طرح
 کی جیسا بیان ہوا قوت ممیزہ اور تمیز رکھتے ہیں عائد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تو
 صرف امر واقعی اور تجربے کی بات ہے کہ بنی انسان نے ایسی سرشت پائی ہے۔

اور نہ کوئی اعتراض نتیجے کی نسبت عائد ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ اور سراسر اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ کہ حق تعالیٰ انجام کار راستی ازون کو جزا اور شریوں کو سزا دیگا اسوجہ سے نہیں نکالا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کا جزا اور سزا دینا ہمیں مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوس نے فرمایا ہے کہ وہ جزا و سزا دیگا۔ اور یہ اوسے ہم سے اوس وعدہ و وعید میں جو فرمان کے تصور سے جیسا ہم کہ چکے ہیں نکلتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور اعمال کے نتیجے اور واجب العقوبتہ ہونیکا اور اک جو اوسے ہمیں عطا کیا ہے اس بات کو زیادہ صراحت بخشا ہے اور اس دلیل کی جو واقعی پر مبنی ہے تاہم بلکہ کسی قدر تصدیق بھی دیگر ہوا۔ واقعی کے ذریعے سے ہوتی ہے یعنی نیکی اور بدی کے میلان طبعی سے اور نیز ان بات سے کہ حق تعالیٰ اپنی پروردگاری کے سلسلہ طبعیہ میں افعال قبیحہ کی بنظر اسکے کہ دے معاشرت انسانی کے لئے مضر ہیں اور نیز افعال کے بنفسہ قبیح ہونے کی نظر سے حقیقتہ سزا دیتا ہے چنانچہ دین کا ثبوت اجمالی اس قیاس بآدہ ہوالی کے موافق بھی جیسپر ہم تقریر کر رہے ہیں ایسا قطعی ہے کہ اوس کا رد نہیں ہو سکتا۔ اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ امر مبطور کے دین فطری کے حق میں ایک شہادت حالات خارجیہ سے حاصل ہوتی ہے جس میں مسئلہ جبر سے اگر وہ صحیح بھی ہو خلل واقع نہیں ہوتا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص بیانات اور دلائل مبطورہ بالاسے یا کسی اور دلیل سے دین کی حقیقت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جس نے جہان کو پیدا کیا ہے جو انسان کا حاکم مہیز خیر و شر اور داوڑ اعظم ہے اور بنظر حقیقت مجموعی ہر شخص سے مطابق اوسکے اعمال کے پیش آدیگا۔ میں کہتا ہوں کہ فرض کرو

کہ کوئی شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہو لیکن انسان کی زمانہ حال سلف کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص خواہ نخواہ اس امر کی تحقیق کے درپے ہو گا کہ اس مجموعہ مسائل کی نسبت کیا روایت ہے اور کس زمانے میں اور کس طرح شروع میں اور کس ظہور دنیا میں ہوا اور آیا اوپر اکثر لوگ جہان کے ایمان لائے تھے یا نہیں۔ اور اگر بروقت تحقیق اسے یہ دریافت ہو کہ سب سے پہلے کسی خاص شخص نے زمانہ اخیر میں اس کو نتیجہ عقل تجویز کیا تھا اور پیشتر انسان اس سے مطلقاً ناواقف تھے اس صورت میں اگرچہ اس کا ثبوت جو عقل سے حاصل ہوا قائم رہیگا تاہم اس کے انکشاف کے بیان سے اس کی حقیقت کی کوئی مزید صداقت نہوگی۔ لیکن اگر صورت مذکورہ کے خلاف اسے ایسے امور دریافت ہو دیں جن سے اس کے نزدیک اس کی حقیقت کی کمال تصدیق خواہی ہو تو ایسی ہوتی ہو جیسے اولاً یہ کہ کسی یہ عقائد کم یا زیادہ الحاقات اور تبدیلات کے ساتھ ہر زمانے اور ملک میں جبکی نسبت اس معاملے میں ہمیں خبر تحقیقی پہنچی ہے قبول کئے گئے ہیں۔ اور ثانیاً یہ کہ یہ بات از روئے تواریخ کے جہان تک کہ ہم زمانہ گذشتہ کا حال دریافت کر سکتے ہیں یقینی ہے کہ یہ مجموعہ عقائد کہ ایک خدا ہے جو اس جہان کا خالق اور حاکم مہر خیر و شر ہے اور یہ کہ انسان حالت دینیہ میں ہیں زمانہ ابتدائی میں قبول کیا گیا تھا۔ اور ثالثاً یہ کہ جیسا تواریخ میں اس بات کا گناہ اور اشارہ تک نہیں ہے کہ یہ عقائد اول عقل سے حاصل ہوئے ویسا ہی تواریخ یا روایت قدیمہ کی شہادت سے ظاہر ہے کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا تو یہ باتیں لامحالہ نہایت معتبر و صحیح سمجھی جاتی ہیں پہلی بات یعنی اتفاق عام سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عقائد انسان کی عقل عام کے

مطابق ہیں۔ دوسری بات یہی ہے کہ جہاں کے زمانہ ابتدائی میں لوگ دین کے معتقد تھے اور بالخصوص یہ کہ معلوم نہیں ہوتا کہ اوسین دہم یا بطلان کی باتیں شامل تھیں لامحالہ اوسکی حقیقت کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ کیونکہ امر مذکور ان دونوں میں سے ایک بات کا ثبوت ہے یا تو دین اس دنیا میں الہام کے ذریعہ سے آیا و طبیعی اور عیان ہے اور دل کو اپنے یقین پر مجبور کرتا ہے۔ پہلی بات پر عالمون کا اتفاق ہے۔ اور جو شخص غور کرے گا کہ طبائع ناشائستہ اور تائربیت یافتہ فکر اور غور کرنے کے کس قدر ناقابل ہیں وہ شاید صرف اسی وجہ سے اس رسالے کو حق سمجھنے پر اذہاں ہو گا۔ اور چونکہ اس رسالے کے حصہ دوم میں واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کی شروع میں الہام الہی کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہیں ہے جیسا کہ تنزیل بعد کی نسبت سمجھا گیا ہے پس میرے خیال میں ایسا آتا ہے کہ مشکک ابتدائی تنزیل کے دعویٰ کی نسبت کوئی ایسا بیان جو خود اوسکو اس بیان کی نسبت کہ کوئی تنزیل اصلی تھی جس سے دے منقول ہیں غالب تر معلوم ہوتا ہو پیش نہیں کر سکتا ہے اور تیسری بات کو جسکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریح یا روایت کی جو مثل تواریح کے قدیم شہادت بیٹہ موجود ہے کہ مسائل دینیہ انسان کو الہام کے وسیلے سے سکھائے گئے تھے اونکے اس طرح سکھائے جانے کا کسی قدر ثبوت واقعی تسلیم کرنا چاہئے۔ کسی واقعہ کی نسبت جسکے خلاف کوئی ظن نہ ہو نہایت قدیم روایت بطور ثبوت مضاعف کے کیوں نہ قبول کیا وے۔ اور اس ثبوت کا بیان اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے کہ کسی کتاب کی سند چھین دین مندرج سمجھا جاتا ہے بحاظ کیا جاوے۔ اور نیز قبل اس بحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل خالص یا افسانہ آمیز

ہم تک دست بہ دست پہنچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اس بات کے واضح کرنے میں کہ اس جہان میں دین الہام کے وسیلے سے آیا گو نہ وقت رکھتا ہے پس دین کی ابتدا کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اوسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور مسئلہ جبر سے اوسین کوئی خلل عائد نہیں ہوتا۔ اور دین فطری کی بھی شہادت جو حالات خارجیہ سے حاصل ہوئی ہرگز ضعیف نہیں ہے۔ مگر باوجود سب دلائل کے جو نیکی اور دین کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں اور جو محض اجمالی بین بخوبی بخور کرنا اور یاد رکھنا چاہیے کہ جیسے عقل نظر کیا میں بے توجہی اور تعصب اور مغالطے کا امکان ہے ویسے ہی ہمارے عقل عملی میں بھی نقص اور ردائت کا آجانا اور اوسکی ہدایتوں پر بنظر انصاف التفات نہونا ممکن ہے۔ فی الواقع امر مذکور سے ہمارے قوائے نظریہ و عملیہ کے وجود کی صلیت کے خلاف ہرگز کچھ ثابت نہیں ہوتا ہے یعنی اس بات کے خلاف کہ طبیعت عالم نے اون سے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ ہلکواشیاء کے علم سے ماہر کرین اور مہین بتا دین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہئے اور اپنے رویہ کے باعث کس بات کا ہکو متوقع ہونا چاہئے۔ تاہم تب اور ردائت کے معرض خطر میں ہمارا اسقدر ہونا کہ جب قدر ہم ہیں ہمارے واسطے ایک نہایت سنجیدہ نصیحت ہے کہ اس امر کی نسبت یعنی نیکی اور دین کی نسبت مستقل طور سے رائے قائم کرنے میں جو ایک امر اہم ہے ہوشیار رہیں اور بالخصوص رسم اور رواج اور خفیف معاملوں میں پاس عزت کو یا بافضل کی آسائش کے خیالات اور فائدے اور انسان کے آرام ہی کو دستور العمل اخلاقی نہ سمجھ لیں۔

بیان مذکورہ بالا پر جو بذاتہ دین اور اوسکی تواریح سے حاصل ہوتا ہے اگر

بحیثیت مجموعی نظر کیا دے تو اس سے دین کا ایسا ایک ثبوت عملی حاصل ہوتا ہے جو باطل نہیں ہو سکتا اور اگر اس معاملہ کی عظمت نامتناہی پر لحاظ کیا جاوے تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ ایسا ثبوت عقلاً اون آدمیوں کے افعال پر جو فکر اور تامل سے عمل کرتے ہیں مؤثر ہونے کے واسطے کافی متصور ہو گا بشرطیکہ تسلیم کیا جاوے کہ کوئی ثبوت اس کے برخلاف نہیں ہے۔ اعتراض لیکن شاید کوئی کہے کہ بہتیرے ظنون غالبہ ہیں جو درحقیقت باطل نہیں ہو سکتے یعنی ثابت نہیں ہو سکتا کہ وہ ظنون غالبہ نہیں ہیں اور تاہم ممکن ہے کہ ان کے مقابلہ میں غالب تر ظنون ہوں جن کا ثبوت زیادہ قطعی ہو اور کسی مسئلے کے دلائل مخصوصہ کی نسبت اعتراض کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ بدولت اسکے کہ ان دلائل پر کسی طرح لحاظ کیا جاوے خود مسئلہ ہی صاف صاف

سہ ایوم کا مذہب ہے کہ انسان دہل پیور ہے اور اسکے کل افعال کسی مقرر قاعدہ کے موافق معین ہیں لیکن یہ بات اس سے پوشیدہ ہے اور وہ اس یقین پر عمل کرتا ہے کہ وہ مختار ہے۔ پس مختار ہونے کا قیاس گوا انسان کو تجربہ کے موافق معلوم ہوتا ہو دراصل باطل ہے اور چونکہ مسئلہ جبر و اختیار اس امکان نہیں کہ موجود عالم ہمارے ساتھ اس طرح درحقیقت پیش آتا ہو کہ ہم مختار ہیں جبکہ واقعی ہم مجبور ہیں اور ہمارا آپ کو مختار خیال کرنا یا یہ سمجھنا کہ خالق ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتا ہے محض مغالطہ ہے۔ معترض جبر کے قیاس پر اپنے اعتراض کی بنا اس قضیہ پر کرتا ہے (۱) فاعل بالجبر کو خدا سزا نہیں دیگا (۲) فاعل بالجبر ہیں (۳) لہذا انہما سزا نہیں دیگا۔ اس تقریر کے جواب میں معتقد دین جبر ہی کے قیاس پر کہتا ہے کہ گوا دلیل ضرور صحیح ہو لیکن خبر یہ کہ خداوند ہے کیونکہ ہمارے ساتھ اس طرح سلوک کیا جاتا ہے کہ گوا ہم مختار ہیں۔ پس اس صورت میں یا تو مسئلہ جبر باطل ہے ورنہ فاعل بالجبر سزا دیئے جانے کی نسبت معطل ہے۔ یعنی اگر ہم مختار ہیں تو تنبیہ مذکورہ بالا کا منفی غلط ہے اور اگر مجبور ہیں تو کہہ دینا کہ گوا ہم واقعی جزا و سزا پاسنے ہیں۔

باطل ثابت ہو سکتا ہے۔ قابل غور ہے کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے حکومت کرنا اور
 بالخصوص اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبہ ہونے کے اعتبار سے جزا و سزا
 دینا خواہ مخواہ مقتضی اس تصور کا ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں اور فاعل بالجبر نہیں۔ اور
 یہ بات قابل اعتبار کے نہیں ہے کہ طبیعت عالم کا موجود کسی قیاس کے موافق جیسکو
 وہ باطل جانتا ہو ہمارے اوپر اس طرح سے سلطنت کرے کہ گویا وہ حق ہے لہذا
 یہ خیال کرنا کہ عقوبی ہر جہ ہمارے افعال کی جزا یا سزا دے گا اور بالخصوص کہ وہ اعمال کے
 واجب الجزا اور واجب العقوبہ ہونے کے خیال سے ایسا کرے گا غیر معقول معلوم ہوتا ہے
 جواب اب اس مقام پر امر تصفیہ طلب نے مدار پایا۔ اور ان جمیع باتوں کا جواب ثانی
 یہ ہے جس سے گزرتے ہیں کہ سراسر سلسلہ نظام عالم اور پروردگار کے سلوک عام
 سے لاکلام ثابت ہے کہ اس تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ مغالطہ کہیں کیوں نہ واقع ہو۔
 اور مسئلہ اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ کمان واقع ہے یعنی اپنے تئیں
 فاعل بالجبر سمجھنے میں جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذی اختیار ہیں۔ مگر جبر کے قیاس پر
 مغالطہ اس بات کے مان لینے میں ہے کہ فاعل بالجبر کا جزا یا سزا دیا جانا قابل
 اعتبار نہیں ہے۔ لیکن نتیجہ اخیرہ کسی نہ کسی وجہ سے بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ
 حق تعالیٰ موافق سلسلہ طبیعیہ کے حیوانات غیر ناطق پر بھی بطریق جزا و سزا کے قہری
 حکومت کرتا ہے۔ اور انسان اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے ہیں اور افعال کی
 جو انسان کی حالت معاشرت کے لئے مضر ہیں مضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی
 ہے اور نفس افعال قبیحہ کی اونکے قبیح ہونے کی وجہ سے پروردگار کے اس
 سلوک کے موافق جو فی الحال رائج ہے ایک دوسرے کے ذریعہ سے بالطبع

سنزاد بجاتی ہے۔ حتیٰ کہ احسانندی کی کیفیت اور قوت غضبیہ کو اور جز اول اور
 سنزاون کو جز اول سے نکلتی ہیں۔ عیناً طبعی یعنی طبیعت معجہ عالم کی طرف سے بھجنا چاہیے
 اور چونکہ یہ جزائیں اور سنزائیں افعال سے بہ نظر خوش نیتی اور واجب البہرہ ہونیکے
 اور بد نیتی اور واجب العقوبہ ہونے کے بالطبع متعلق ہیں پس میں کہتا ہوں
 کہ یہ طبعی جزائیں اور سنزائیں نتیجہ مسطورہ بالا کے اوسے قدر مناقض ہیں اور
 اوسکا بطلان عیان کرتی ہیں جس قدر نفس افعال واجب البحر اور واجب العقوبہ
 کے لحاظ سے ایک صحیح جز اور کامل جز اور سنزاد یا جانا اوس نتیجہ کے مناقض ہے
 اور اوسکا بطلان ظاہر کرتا ہے۔ پس اگر فاعل بالبحر کا اس طرح جز اور سنزاد یا جانا
 قابل اعتبار نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل بالبحر نہیں بلکہ بالاختیار ہیں کیونکہ
 نفس الامر میں وے اس طرح سے جز اور سنزاد سے جاتے ہیں۔ لیکن اگر عکس
 اسکے اس بات پر اصرار کیا جاوے (اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہیں) کہ
 آدمی فاعل بالبحر ہیں تو اس صورت میں فاعل بالبحر کے اس طرح جز اور سنزاد سے
 جانے کے قیاس میں بھی کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے کیونکہ
 ہم سے خود اس طرح سلوک کیا جاتا ہے *

پس کل تقریر سے یہ بات ضرور بھلے گی کہ اگر جبر ممکن تصور کیا جاوے
 اور یہ امر کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز
 ثابت نہیں ہوتی کہ موجد طبیعت عالم انجام کار حالت مجموعی کی نظر سے اپنی سلطنت
 ابدیہ میں اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح اور انکی نیک یا بد روش کے موافق سکھی
 اور دکھی نہ کرے اور نہ اوسکے اس طرح سکھی اور دکھی کر نیک یا بد ثبوت باطل ہوتا ہے

اور مطابق عنوان باب ہذا کے اس نتیجے کا بیان اس طرح ہو سکتا ہے کہ تشبیہ
طبیعت عالم سے ثابت ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے
بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دین فطری کا ثبوت باطل نہیں ہوتا تو ظاہراً اس
سے دین منزل کے ثبوت میں بھی خلل واقع نہیں ہوتا ہے *۔

ان باتوں سے بھی واضح ہوتا ہے کہ اس دعویٰ اجمالی کو کہ مسئلہ
جبر در اصل کل دین کا قاطع ہے باعتبار کس معنی کے سمجھنا چاہئے۔ اولاً باعتبار
عمل کے کہ بموجب اس تصور کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہیں اور بدی میں دلیری
کرتے ہیں اور آدمیوں کے آگے آپ کو دین پر التفات نہ کرنے کی نسبت مغذور
ٹھہراتے ہیں۔ اور ثانیاً باعتبار معنی حقیقی کے کہ یہ تصور کل نظام عالم کے اور ان
معاملات کے جنکا ہم خود ہر وقت اپنی ذات میں تجربہ کرتے ہیں مناقض ہے اور
بنابر آن جمیع معاملات کو تہ وبالا کرتا ہے۔ لیکن اس دعویٰ کو اس طرح مرگز سمجھنا
نہیں چاہئے کہ در صورت نظام عالم اور ہمارے تجربے سے مطابق ہو سکے
کے جبر کی دین سے مطابقت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس قیاس پر تو اسکی
مطابقت یقینی ہے *۔

باب ہفتم

حق تعالیٰ کی حکومت کے بنائین باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا

اگرچہ یہ بات لامحالہ مسلم ہے کہ تشبیہ عالم سے دین کی تعلیم اجمالی کا اور چند مخصوص باتوں کا جو دین میں داخل ہیں نظر امور واقعہ ہونے کے ازسب قابل اعتبار ہونا پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جبر کے کسی قیاس سے باطل نہیں ہوتا تاہم ممکن ہے کہ حکومت آئینہ کی حکمت اور عدالت اور خوبی کی نسبت جو دین کے خیال سے مستنبط ہوتی ہے اور نسبت اس طریقے کے چسکے مطابق اس حکومت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جاوے جنکا جواب شافی تشبیہ سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اسکی عمدگی یا اوسکا باہکمت ہونا کسی قدر بھی ثابت نہیں ہوتا اور تشبیہ سوائے اس بات کے واضح کر دینے کے کہ فلاں معاملات صرف امور واقعہ ہونے کی نظر سے محقق یا قابل اعتبار ہیں کچھ زیادہ نہیں کر سکتی مگر تاہم اگر نظام عالم کے خیر و شر کے امتیاز پر مبنی ہونے اور حکومت متمیزہ کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہ عالم اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ یہ حکومت ضرور ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین حکومت ہوگی جو عدالت گستری اور نیکی کے افعال منفردہ اور غیر مرتبطہ سے مغایر ہے اور نیز اس امر پر کہ وہ حکومت بالضرور ایسا نظام ہوگی جو اس قدر کم سمجھ میں آتا ہے اور نسبت معاملات دیگر

کے اس طرح کا ہے کہ اوس سے جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں بطریق اجمال ایک جواب صاف حاصل ہوتا ہے تو اس صورت میں تشبیہ بنظر بعید اوں اعتراضات کے ابطال کے لئے جواب پر اشارہ کرنے اور نیز اوس جواب کے قابل اعتبار ثابت کرنے میں از بس مفید ہے +

پوشیدہ نر ہے کہ وقت تحقیق کے یہی بات ظہور میں آوے گی کیونکہ اولاً اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر حکومت میزہ یعنی ایسی حکومت جسکی بناخیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی حکومت میزہ ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اوں جمیع اعتراضات کا جو اس حکومت کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب مجمل حاصل ہوتا ہے۔ اور ثانیاً چند خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ کے نظام میں داخل ہیں خوب غور کرنے سے اور ازراہ تشبیہ اوس قسم کی باتیں اوسکی حکومت میزہ کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ ترواضح ہو جائیگا کہ وہ اعتراضات کیسے کم وقعت ہیں +

(۱) اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر ایک حکومت جسکی بناخیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی حکومت ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اوں جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب اجمالی حاصل ہوتا ہے۔

یہ بات ظاہر ہے اور تشبیہ سے نہایت قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ حکومت کے
 خیر و شر کی تیز پر مبنی ہونے کی صورت میں ضرور ہے کہ وہ ایک نظام ہو کیونکہ
 جہاں اور اسکی کل حکومت طبعیہ ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق
 یا نظام یا آئین ہے جسکے اجزاء بعینہ مثل کسی کل کے پرزوں یا کسی خاصہ طبعیہ
 آئین اور انتظام ملکی کے جدا جدا اقسامین اور کل سے ربط رکھتے ہیں۔ اس جہان
 طبعی کے نظام عظیم میں ہر نوع کے افراد طرح طرح کے تعلقات مخصوصہ اپنی
 نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہیں۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ کل انواع بھی اس دنیا میں
 انواع دیگر سے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس قسم
 کے تعلقات کس قدر زیادہ اور وسیع ہوں۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبعیہ جس
 سے ہم واقف ہیں ایسا منفرد اور بے تعلق نہیں ہے کہ چند افعال اور واقعات
 دیگر سے نسبت نہ رکھتا ہو پس ممکن ہے کہ ہر ایک اونہیں سے جبکہ وہ افعال یا
 واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبعی نہ رکھتا ہو تاہم شاید کوئی اسی قسم کا تعلق
 بعید رکھتا ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو سچ تو یہ ہے کہ ہم کو اس امر میں کہ
 آیا کل عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات اقسامین تعلق رکھتے ہیں یا
 نہیں قیاس کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ
 جمیع واقعات کے نتائج آئندہ کو پیدا ہوتے ہیں جن سے ہم واقف نہیں پس
 جہاں تک کہ ممکن ہے اگر کسی کی ان واقعات میں سے اس کے تعلقات تک
 سرلغ رسائی کیجاوے تو معلوم ہوگا کہ اگر وہ واقعہ عالم میں کسی شے دیگر سے
 جس سے ہم ناواقف ہیں یعنی کسی شے سے جو تعلق زمانہ ماضی و حال ہے

علامہ نہ کہتا ہوتا تو اس واقعہ کا مطلقاً ظہور نہوتا۔ اور نہ ہم کسی شے کے کل اسباب اور غایات اور ضروری تعلقات کا پورا پورا بیان کر سکتے ہیں یعنی اولین تعلقات کا جنکے بغیر اسکا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب و غریب ارتباط اور اذیہا میں کی مناسبتوں اور تعلقات کے ذریعے سے ہر شے جو ہم سلسلہ اسباب عالم میں مشاہدہ کرتے ہیں درحقیقت ظہور میں آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھتے ہیں کہ آتا ہے کہ اون اشیاء کا وجود جو ظاہر میں ازلیں ناچیز معلوم ہوتی ہیں دوسری اشیاء کے لئے جو نہایت ضروری ہیں لازمی ہے پس کوئی شے کیون نہ ممکن ہے کہ اسکا وجود کسی دوسری شے کے واسطے ضروری ہو۔ جبکہ عالم طبعی اور اسکی حکومت طبعیہ ایک ایسا نظام ہے جو فہم میں نہیں آتا اور ایسا فہم سے باہر ہے کہ جو شخص اس کے فہم سے باہر ہوگا وقوف نہیں رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے تو یہ امر اس بات پر اشارہ کرتا ہے اور اسکا قابل اعتبار ہونا بتقویت تمام ثابت کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ عالم معنوی اور اسکی حکومت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت اس جہان کا نظام طبعی اور معنوی اور اسکا نظم و نسق آپس میں ایسے مرتبط ہیں کہ کل ملکہ ایک نظام متحد ہے اور یہ امر ازلیں قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ نظام طبعی اسی لئے بنایا گیا اور صرف یہ تبعیت نظام معنوی جاری ہے جیسا عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرہب واسطے نفوس ناطقہ کے پیدا کئے گئے ہیں۔ مگر جس بات سے یہاں غرض ہے وہ یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام عالم طبعی کی تقدیر عالم معنوی کے تحت ہے صرف اس بات کے قرین یقین ہونے پر لحاظ کیا جاوے کہ یہ دونوں الہی مشاہد اور مساوی ہیں اور اسی وجہ سے عدالت اور رحمت الہی کے ہر فعل کی

وجوہات کی نظر سے کچھ زیادہ بیان کرنا تاکہ اور صاف صاف واضح ہو جاوے کہ ہماری ناواقفیت اول اعتراضات کا جو نظام ربانی کی نسبت کئے جاتے ہیں کیسا مناسب جواب ہے یہ فائدہ نہوگا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص دلیرانہ یوں کہے کہ جن باتوں کی شکایت کی جاتی ہے یعنی بدی کی ابتدا اور اس کا جاری رہنا وہ بار بار کی ایسی مداخلت کے وسیلے سے روکی جاسکتی تھیں جو بااحتیاط اور مناسب وقت و موقع ہوا اور جو اون سب مضرات کو جو اس مداخلت کی وجہ سے پیدا ہوں باز رکھے اور اگر یہ امر ناممکن ہو تو حکومت کا کسی قاعدہ پر مبنی ہونا ہی بذات خود نقص ہے کیونکہ بغیر کسی قاعدہ یا نظام یا آئین کے عدالت گستری اور نیکی کے افعال جاریہ منفردہ اور غیر مرتبط سے زیادہ خوبی پیدا ہو سکتی تھی اس لئے کہ اون سے کوئی بیضابطگی برآمد نہوتی۔ اور یقین ہے کہ اس سے بڑھ کر اعتراضات بھی نہ کئے جاویں گے۔ تاہم جواب عیان ہے کہ اگر یہ دعاوی حق ہوں تو بھی جو کچھ حکومت الہیہ کے نظام کی ناواقفیت کے باب میں مسطور ہوا اور وہ نتیجہ جو اس سے نکالا گیا بہر حال بہت کچھ قائم رہتا ہے اور اس امر کے لئے کافی ہے کہ دین کے اولں جمیع اعتراضات کو دفع کرے جو حالت موجودہ کی ابتری سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور باوجود حق ہونے ان دعاوی کے ممکن ہے کہ حکومت جہان کی عدالت اور اچھی ہو کیونکہ اون دعاوی سے زیادہ سے زیادہ صرف اس قدر نکلتا ہے کہ اس سے بہتر ہونا ممکن تھا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی محض اختراعی ہیں کیونکہ کوئی شخص ممکنات سے اس قدر واقفیت نہیں رکھتا ہے کہ اون کی نسبت اون فی سے ادنیٰ مرتبے کا بھی ثبوت پیش کر سکے۔ کیونکہ دعویٰ مذکور کیسا ہی ممکن

کیونکہ معلوم ہوتا ہوتا ہم اون چیزوں میں جو ہماری عقل کی رسائی سے
 نزدیک تر ہیں بہت سے نظائر قیاسات کے پیش کئے جاسکتے ہیں جو مطلقاً
 غیر ممکن ہیں اور جن سے نقائص صریحہ پیدا ہوتے ہیں لیکن ہر شخص اور نقائص
 ہونا ہرگز دریافت نہیں کر سکتا ہے اور نہ شاید کسی کو بادی النظر میں اس بات کا
 شبہ ہو سکتا ہے۔ ان باتوں سے بآسانی صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہماری
 نادانیت کیونکہ اون جمیع اعتراضات کا جو پروردگار کی عدالت اور خوبی کی نسبت
 کئے جاتے ہیں نہ صرف جواب معمولی بلکہ واقعی ایک جواب شافی ہے اور اگر کوئی
 شخص کسی مفروضہ فعل ربانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہ ہو بعد فکر و تامل کے
 یہ اعتراض کرے کہ اوس میں عدل کی بے انتہائی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے
 تو افعال ربانی کے اور حصوں سے ہماری نادانیت یا ایسے اشیاء کے ممکنات
 سے ہونے کی نادانیت جو اوس معاملہ سے جس پر وہ فکر کر رہا ہے متعلق نہیں
 اوس اعتراض کا جواب ہرگز نہ ہوگی۔ مگر جبکہ ہم اون حصوں کے جن پر اعتراض کیا گیا
 ہے اور حصوں سے جن سے ہم واقف نہیں متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر
 نہیں جانتے ہیں اور جبکہ ہم نہیں جانتے کہ کونسی بات معاملہ ہذا میں اوسکی حقیقت
 کے لحاظ سے ممکنات سے ہے تو اس صورت میں ہماری نادانیت جواب شافی
 ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی تعلق یا امر محال کے جس سے ہم واقف ہیں
 وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب اور محسن ہو جاوے بلکہ یہاں تک محسن
 ہو جاوے کہ جہاں تک ایسا ہونا ممکن ہے ۛ

(۴) بعض خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ میں داخل

اس بات سے
 نظائر قیاسات
 ہونا ہرگز
 نہ ہوگی
 کیونکہ ہم
 نہیں جانتے
 کہ کونسی
 بات معاملہ
 ہذا میں
 اوسکی
 حقیقت
 کے لحاظ
 سے ممکنات
 سے ہے
 تو اس
 صورت
 میں ہماری
 نادانیت
 جواب شافی
 ہوگی
 کیونکہ
 ممکن ہے
 کہ بوجہ
 کسی
 تعلق
 یا امر
 محال
 کے جس
 سے ہم
 واقف
 ہیں
 وہ جسکی
 نسبت
 اعتراض
 کیا گیا
 ہے واجب
 اور محسن
 ہو جاوے
 بلکہ یہاں
 تک محسن
 ہو جاوے
 کہ جہاں
 تک ایسا
 ہونا
 ممکن
 ہے ۛ

میں زیادہ غور کرنے سے اور ایسی ہی باتیں اوسکی حکومت میں تشریفاً فرض
 کرنے سے اور بھی واضح ہو گا کہ اعتراضات مسطورہ کیسے کم وقعت ہیں *
 اولاً جیسا عالم طبعی کے نظام میں کوئی مقاصد بغیر وسائل کے
 حاصل ہوتے معلوم نہیں ہوتے ویسا ہی ہم دیکھتے ہیں کہ نہایت ناپسندیدہ وسیلے
 اکثر اوقات ایسے مقاصد کے بر لانے میں مدد کرتے ہیں جو اس قدر پسندیدہ ہیں کہ
 اون وسیلوں کی ناپسندیدگی نہایت کم ہو جاتی ہے۔ اور جن صورتوں میں ایسے
 اسباب ایسے مقاصد کے حصول کے مدد ہوتے ہیں تو ان کا اس طرح مدد و معاون
 ہونا ہم کو عقل سے نہیں بلکہ تجربے سے واضح ہوتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی دریافت
 ہوتا ہے کہ بعض مقاصد کے بر لانے کے لئے بہت سے ایسے وسیلے مدد اور ضروری
 ہوتے ہیں جنکی نسبت قبل تجربے کے گمان ہو سکتا تھا کہ میلان برعکس رکھتے ہوئے
 اب اون بیانات سے جو اس عالم کے نظام طبعی کے بارہ میں کئے گئے ہیں (اور
 عالم معنوی کو عالم طبعی کے مشابہ قیاس کیا ہے) ایک اعتبار غالب پیدا ہوتا ہے
 کہ ہماری تکلیف کو ایک دوسرے کے اختیار میں (جس قدر کہ ہے) رکھنے سے اور
 آدمیوں کو (جس قدر کہ ہیں) بدی کے ارتکاب کے قابل کرنے سے اور عموماً خود
 اون امور سے جو پروردگار کے نظام معنوی کے خلاف پیش کئے جاتے ہیں شاید
 نظر نسبت مجموعی نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اون سے زیادہ تر خوشی پیدا
 ہوتی ہو یعنی وہ چیزیں جن پر اعتراض کیا گیا ہے شاید کہ وسائل ہوں جن سے
 انجام کار زیادہ تر خوش نتیجی پیدا ہو اور انھیں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا
 یہ اعتراض کرنا کہ ہم نہیں دیکھتے ہیں (اگر ہمارا یہ کہنا صحیح بھی ہو) کہ وہ وسیلے اس

طرح کا میل رکھتے ہیں یا کہ ہکواون میں اسکے برعکس میل معلوم ہوتا ہے اور مذکور کے خلاف کوئی ظن پیدا نہ کر گیا پس وہی باتیں جنکو ہم بیضا بطگیان کہتے ہیں ممکن ہے کہ ہرگز بیضا بطگیان نہوں کیونکہ ممکن ہے کہ وہی نتائج دشمنانہ اور حسنہ کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسیع ہوں۔ اور جیسا کہ مذکور ہوا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شاید وہی نتائج دشمنانہ اور حسنہ صرف انھیں وسیوں کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں ۛ

یعنی کہ جس حالت میں کہ بیضا بطگیان سے یکساں اور دشمنانہ نتائج پیدا ہوتے ہیں تو وہی کہ بیضا بطگیان

بیانات مسطورہ بالا کے بعد تاکہ ایسا نہ ہو کہ انہیں سے کسی سے ایک خلاف عقل اور زیون نتیجہ نکالا جائے یہ اور کمنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری طبیعت کی خلقت جسکے باعث ہم بدی اور تکلیف کی قابلیت رکھتے ہیں جہان کی تکمیل اور اسکی خوشحالی کی مدد و معاون ہو اور واقعی ایسا ہے اور اگرچہ بدی کا واقعی جاری رہنے دینا جہان کے لئے مفید ہو (یعنی شری آدمی کا نہ از خود شرارت سے باز رہنا بلکہ اس کے شر کا جبراً روکا جانا یہ نسبت نہ روکے جانے کے زیادہ تر ضرورت رسان ہوتا ہو) تاہم جہان کے لئے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی وقوع ہی میں نہ آتی ہو اگرچہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال میں آتی ہے کہ ممکن ہے کہ بدی کا ارتکاب خود دنیا کے لئے مفید ہو تاہم آدمیوں کا اس سے باز رہنا بدی رجحان اولی مفید ہوتا۔ کیونکہ اسی صورت سے عالم طبیعی کے مستحسن اور دشمنانہ نظام میں بعض امراض ہیں جو اپنا علاج اپنے ساتھ لاتے ہیں یعنی بیماریاں بذات خود علاج ہیں مثلاً اگر نقرس یا بخار کا باعث نہ ہوتا تو بہترے آدمی مر گئے ہوتے تاہم ایسا دعویٰ کرنا کہ علالت اشیت تندرستی کے بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے دیوانگی

داخل کیا جائیگا حالانکہ بعضوں نے عالم معنوی کی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے +
 لاکن ثانیاً جہان کی حکومت طبیعیہ قواعد کلیہ کے وسیلے سے عمل پر
 آتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اسکے لئے وجوہات نیک اور دانشمندانہ ہوں اور اسے
 نیک اور دانشمندانہ ہوں کہ اون سے بہتر ہونا ممکن نہ ہو اور کوئی جیسہ جو اس امر
 کے منافی ہو پائی نہیں جاتی ہے۔ اور ایسے وجوہات کا ہونا طبیعت عالم کی
 تشبیہ سے اور ہمارے اس تجربے سے خیال میں آتا ہے کہ نتائج حسنہ بلکہ جمیع
 خوبیاں جن سے ہم حظا اٹھاتے ہیں اون قواعد کے جنہر انتظام جہان کا موقوف
 ہے کلیہ ہونے کی وجہ سے ہم کو حاصل ہوئیں اور ہوتی ہیں۔ کیونکہ ایسے حفظ
 بہت کم ہیں جنکو ہم نے کسی نہ کسی طرح پر ایسے عمل کرنے سے جسکی نسبت ہمیشہ
 سے جانتے تھے کہ اونکو غالباً پیدا کر گیا خود حاصل نہ کیا ہوا اور یہ پیش بینی ہرگز
 نہوتی اگر انتظام جہان کا موافق قواعد کلیہ کے جاری نہوتا۔ اور اگرچہ ممکن ہے
 کہ انجام کار دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی انھیں قواعد کلیہ کے وسیلے سے
 پیش بندی کی گئی ہو (اور ہم کو کوئی وجہ اس امر کے منافی معلوم نہیں ہوتی ہے)
 تاہم کل بیضا بطگیوں کا روکنا یا بروقت پیدا ہونے کے عمدہ اور قواعد کلیہ دانشمندانہ
 کے وسیلے سے اونکا تدارک کرنا شاید حقیقت اشیا کے لحاظ سے محال ہو جس طرح
 ہم دیکھتے ہیں کہ انتظام ملکی میں ایسا کرنا بالکل محال ہے۔ مگر ہم اس بات کے
 خیال کرنے پر مستعد ہیں کہ باوجود نظام عالم کے اسی طرح قائم رہنے کے اور دوسرے
 معاملات میں کل باتوں کا سلسلہ بدستور جاری رہنے کے بیضا بطگیوں کے
 روکنے کے لئے مداخلات کا ہونا ممکن ہو اگرچہ موافق کسی قواعد کلیہ کے اونکا

۴
 نتیجہ دعویٰ کیا
 جاتی کہ عالم کی حکومت
 طبیعیہ قواعد کلیہ کے
 وسیلے سے عمل پر آتی ہے
 اور اسے نیک اور
 دانشمندانہ ہوں کہ
 اون سے بہتر ہونا
 ممکن نہ ہو اور کوئی
 جیسہ جو اس امر
 کے منافی ہو پائی
 نہیں جاتی ہے۔ اور
 ایسے وجوہات کا
 ہونا طبیعت عالم
 کی تشبیہ سے اور
 ہمارے اس تجربے
 سے خیال میں آتا
 ہے کہ نتائج حسنہ
 بلکہ جمیع خوبیاں
 جن سے ہم حظا
 اٹھاتے ہیں اون
 قواعد کے جنہر
 انتظام جہان کا
 موقوف ہے کلیہ
 ہونے کی وجہ سے
 ہم کو حاصل ہوئیں
 اور ہوتی ہیں۔
 کیونکہ ایسے
 حفظ بہت کم
 ہیں جنکو ہم نے
 کسی نہ کسی
 طرح پر ایسے
 عمل کرنے سے
 جسکی نسبت
 ہمیشہ سے
 جانتے تھے کہ
 اونکو غالباً
 پیدا کر گیا
 خود حاصل نہ
 کیا ہوا اور یہ
 پیش بینی ہرگز
 نہوتی اگر
 انتظام جہان
 کا موافق
 قواعد کلیہ
 کے جاری نہوتا۔
 اور اگرچہ
 ممکن ہے کہ
 انجام کار
 دریافت ہو کہ
 ہر حالت
 منفردہ کی
 انھیں قواعد
 کلیہ کے
 وسیلے سے
 پیش بندی
 کی گئی ہو
 (اور ہم کو
 کوئی وجہ
 اس امر کے
 منافی
 معلوم
 نہیں
 ہوتی
 ہے)
 تاہم
 کل
 بیضا
 بطگیوں
 کا
 روکنا
 یا
 بروقت
 پیدا
 ہونے
 کے
 عمدہ
 اور
 قواعد
 کلیہ
 دانشمندانہ
 کے
 وسیلے
 سے
 اونکا
 تدارک
 کرنا
 شاید
 حقیقت
 اشیا
 کے
 لحاظ
 سے
 محال
 ہو
 جس
 طرح
 ہم
 دیکھتے
 ہیں
 کہ
 انتظام
 ملکی
 میں
 ایسا
 کرنا
 بالکل
 محال
 ہے۔
 مگر
 ہم
 اس
 بات
 کے
 خیال
 کرنے
 پر
 مستعد
 ہیں
 کہ
 باوجود
 نظام
 عالم
 کے
 اسی
 طرح
 قائم
 رہنے
 کے
 اور
 دوسرے
 معاملات
 میں
 کل
 باتوں
 کا
 سلسلہ
 بدستور
 جاری
 رہنے
 کے
 بیضا
 بطگیوں
 کے
 روکنے
 کے
 لئے
 مداخلات
 کا
 ہونا
 ممکن
 ہو
 اگرچہ
 موافق
 کسی
 قواعد
 کلیہ
 کے
 اونکا

روکا جانا یا تدارک کیا جانا نہ سکتا ہو۔ اور کاش ایسا ہوتا (مگر آرزو کرنے اور آرزو
حق دعویٰ کرنے میں بڑا فرق ہے) کہ جمیع بیضا بطگیان فی الحال کی مداخلات
کے وسیلے سے روکی یا تدارک کیجا تین بشرطیکہ ان مداخلات کا سواے اسناد
مذکور کے کوئی اور اثر نہ ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اوکی چند تاثیرات بینہ اور قبیحہ فرارطو
میں آتیں مثلاً اون سے تساہل اور تغافل کی ترقی ہوتی اور زندگانی کے قواعد
طبیعیہ میں جو اسی بات سے دریافت ہوتا ہے کہ سلسلہ جہان قواعد کلیہ کے
وسیلے سے جاری ہے شک عائد ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ اولیٰ قضا
نادرہ کے باعث جو پیشتر مسطور ہو چکے ہیں اون مداخلات سے تاثیرات بعیدہ
ظہور میں آتیں اور از بس عظیم بھی ہوتیں۔ پس ہم قیاس بھی نہیں کر سکتے کہ ان
مداخلات کا جنگی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب میں یہ کہے کہ
ایک زبون نتیجہ نئی مداخلات کے ذریعہ سے روکا جاسکتا تھا جب کبھی اوکی ضرورت
عائد ہوتی مگر یہ پھر مبہم اور بادی ہوائی گفتگو کرنا ہے۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ سلسلہ دنیا
بوسیئہ قواعد کلیہ جاری رکھنے کے اور اس وسیلے سے نتائج حسنہ حاصل کرنے کے
وجوہات ہیئت مجموعی کی نظر سے خردمندانہ ہیں اور کیا معلوم کہ شاید اوسکے وجوہات
نہایت خردمندانہ ہوں اور بہترین نتائج اوس سے حاصل ہوتے ہوں۔ ہم ایسا
یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں رکھتے ہیں کہ کل بیضا بطگیوں کا واقع ہوتے ہی
قواعد کلیہ کے وسیلے سے تدارک ممکن تھا یا قبل از وقوع اونکا اسناد ہو سکتا تھا۔
ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات سے ضرر پیدا ہوتے اور نیکی کا اسناد و ظہور میں آتا
اور کیا معلوم کہ شاید یہ نسبت ضرر دکنے کے دے زیادہ ضرر پیدا کرتے اور نسبت

پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے۔ اور اگر یہی صورت ہے تو مداخلت نہ کرنا
وجہ شکایت ہونے سے اس قدر دور ہے کہ اس کو محنت کی ایک نظیر سمجھنا چاہئے۔
اس قدر تو مفہوم ہوتا ہے اور کافی ہے اور زیادہ تفتیش ہمارے ادراک کی رسائی
سے بعید معلوم ہوتی ہے *

اعتراض مگر شاید یہ کہا جاوے کہ بہر حال یہ کل محالات اور عقلا
فرضیہ ایسے ہیں جن سے ہم واقف نہیں اور ضرور ہے کہ ہم دین کے باب میں مثل
اور معاملات کے اس کے موافق اپنی رائے دین جس سے ہم واقف ہیں اور
باقی کو کالعدم سمجھیں۔ یا یہ کہا جاوے کہ بہر حال ان اعتراضات کے جواب میں جو
دین پر کئے جاتے ہیں جو دلائل کہ اس مقام پر پیش کئے گئے ہیں از انجا کہ ان کا
مدار بدرجہ اتم ہماری نادانیت پر ہے پس دے دین کے ثبوت کے ضعیف
کرتے ہیں بطریق مساوی مستقل ہو سکتے ہیں *

جواب لاکن اولاً اگرچہ کسی معاملے کی نادانیت کلی درحقیقت
اوس کے اثبات کے جمیع دلائل اور نیز اعتراضات کو بطریق مساوی بطل بلکہ مسدود
کرتی ہے تاہم نادانیت جزئی کا یہ عمل نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہر کسی
مرتبے کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہ خاصہ ہے لہذا ایسے مقاصد کے لیے
ہوگا گو ہم از بس نادان واقف ہوں کہ راہ مناسب کو نسی ہے جس کے وسیلے سے
وے مقاصد کمابیش حاصل ہونگے اور اس صورت میں اگرچہ ہماری نادانیت
ان اعتراضات کا جواب ہو سکتی ہے جو اوس کے طریق عمل کی نسبت کئے جاتے
ہیں کہ ظاہر میں وہ طریقہ اولیٰ مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے مفہوم نہیں

ہوتا تو بھی ہماری ناواقفیت سے اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد مد نظر تھے ہرگز
 ضعیف نہیں ہوتا ہے۔ پس دین کا ثبوت اس بات کا ثبوت ہے کہ خیر و شر میں
 تمیز کرنا حق تعالیٰ کا خاصہ ہے لہذا یہ بات بطور نیچے کے نکلتی ہے کہ اوسکی حکومت
 خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے اور ہر شخص نظر بحیثیت مجموعی اپنے اعمال کے موافق
 اجر پاے گا اور یہ ایک ثبوت اس بات کا ہے کہ مقصود اوسکی حکومت کا یہی ہے
 مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت نہیں رکھتے ہیں کہ کونسا طریقہ مناسب
 ہے جس سے یہ مقصود کا حقہ حاصل ہو۔ اس لئے ہماری ناواقفیت اول اعتراض کا
 ایک جواب شافی ہے جو پروردگار کے اہتمام پر ایسی بیضا بطلگیوں کے روارکنے
 کی نسبت کئے جاتے ہیں جو اس مقصد کے ظاہر میں مناقض معلوم ہوتی ہیں
 پس جبکہ عیان ہے کہ کسی شے کے اعتراض کی نسبت ہماری ناواقفیت جواب
 شافی ہو سکتی ہے اور باوجود اسکے اوسکے ثبوت میں خلل واقع نہیں ہوتا تو جب تک
 کہ ثابت نہویہ دعویٰ کرنا کہ ہماری ناواقفیت جیسا کہ اول اعتراضات کو جو دین
 کی نسبت کئے جاتے ہیں ضعیف کرتی ہے اسی طرح اوسکے ثبوت کو بھی
 کرتی ہے عبث ہے ۛ

ثانیاً اگر فرض کیا جائے کہ محالات اور تعلقات جنسے ہم واقف نہیں
 ہیں دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے میں اور نیز اعتراضات کے جواب میں جو
 دین پر کئے جاتے ہیں انصافاً پیش کئے جاسکتے ہیں اور اسوجہ سے دین کا ثبوت
 مشتبہ ہے۔ تاہم یہ دعویٰ گو اوسکی تحقیر کیجاءے یا تحنیک لاکلام صحیح ہے کہ واجباً
 جو خیر و شر کی تمیز سے عائد ہونے میں قائم رہینگے گو یہ امر یقینی نہو کہ ہیئت مجموعی کی

نظر سے اپنے عمل کرنے یا اذن سے انحراف کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا کیونکہ یہ واجبات بالبداهت اور ضرورت ہمارے دل کے قوت سے پیدا ہوتے ہیں بشرطیکہ ہمارے تمیز فطری میں روارت نہ آگئی ہو اور یہ ممکن نہیں کہ ہم اذن واجبات کو توڑیں اور خود ہمارا نفس ہم کو ملزم نہ ٹھہراوے۔ اور ذاتی فائدے کی نظر سے دیکھا جائے تو بھی ان واجبات کے یقینی ہونے میں شک نہیں ہے۔ کیونکہ گویہ بات مشتبہ ہو کہ نیکی اور بدی کے نتائج آئندہ کیا ہونگے تاہم اونکے دے نتائج ہونا جو دین بکھاتا ہے کہ ضرور ہونگے قابل اعتبار ہے اور یہ معبری عاقبت اندیشی کے لحاظ سے اس امر کو واجبات یقینہ سے کرتی ہے کہ جمیع سنیات سے پرہیز کیا جاوے اور بعد ازاں تمام جمیع حسنات کے عمل میں زندگی بسر کیجاوے *

لاکن ثالثاً جوابات مسطورہ بالا جو دین کے اعتراضات کی نسبت دیئے گئے ہیں دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے میں بطریق متساوی مستعمل نہیں ہو سکتے کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالیٰ جہان پر خیر و شر کی تمیز کی بنا پر حکومت کرتا ہے تشبیہ عالم بقویت تمام ہمو اس نتیجے کے نکالنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ حکومت ضرور کسی نظام یا آئین کی تابع ہوگی جو ہماری فہمیدہ سے باہر ہے اور ہزاروں تشبیہات مخصوصہ سے واضح ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایسے نظام کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متعلق ہونے کے باعث ایسے مقاصد کے پورا کرنے میں محدود معاون ہوں جنکی نسبت ہم کو خیال ہوا ہو کہ اونکے پورا کرنے کا اوچین ہرگز میلان نہیں ہے بلکہ قبل تجربے کے یہ خیال ہوا ہو کہ یہ اجزاء اذن مقاصد کے منافض ہیں اور اونکے مازر کھینے کا مسرہ رکھتے ہیں لہذا ان تشبیہات سے واضح ہوتا ہے

کہ وہ طرز تقریر جو دین پر اعتراض کرنے میں عمل میں آئی ہے مخالفت دینے والی ہے کیونکہ
 اون تشبیہات سے وضع ہوتا ہے کہ یہ امر ہرگز غیر قابل اعتبار نہیں ہے کہ اگر ہم کل کو
 سمجھ سکتے تو ہمیں واضح ہوتا کہ اون ابرویوں کا روار رکھا جانا جنکی نسبت اعتراض کیا گیا
 ہے عدالت اور نگوئی کے موافق ہے بلکہ اونکی نظیریں کہا جائیں اب دیکھئے کہ یہ بات
 دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہیں آتی جیسا کہ اسکے اعتراضات کی نسبت صادق
 آتی ہے لہذا اس ثبوت کو ضعیف نہیں کر سکتی جیسا کہ ان اعتراضات کو ضعیف کرتی ہے
 حاصل کلام بیان مسطورہ بالا سے یہ بات باسانی دریافت ہوتی ہے کہ
 اون اعتراضات کے جواب کی نسبت جو خالق کی ربوبیت پر کئے گئے ہیں اگرچہ
 سرسری طور پر گفتگو کرنے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواب ہماری ناواقفیت سے
 اخذ کئے گئے ہیں تاہم وہ محض ناواقفیت سے ہرگز اخذ نہیں کئے گئے بلکہ اس
 بات سے جسکو تشبیہ ہم ہماری ناواقفیت کی نسبت ظاہر کرتی ہے کیونکہ تشبیہ
 ہمکو یاقین وضع ہوتا ہے کہ ممکنات اور انواع تعلقات طبیعت عالم سے ناواقف ہونے
 کے باعث ہم اسے دینے کے لائق نہیں ہیں اور جبکہ ہم اس قسم کے معاملات میں
 اسے دینے یا اعتراض کرنا دعویٰ کرتے ہیں تو ہماری ناواقفیت ہمکو نتائج ظاہر
 کی طرف لیجاتی ہے پس دے یاقین جنہر اصرار ہو محض قیاسات نہیں ہیں جنکی
 بنا محالات اور تعلقات غیر معلومہ پر ہو بلکہ عالم کی تشبیہ اونکا خیال ہمارے دل میں
 پیدا کرتی ہے اور سنجیدہ مزاج آدمیوں کی توجہ کو خواہ مخواہ اونکی طرف رجوع کرتی ہے
 اور اونکو معتبر بھی ٹھہراتی ہے۔ لہذا ان باتوں کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت اور تجربے
 کے موافق اسے قائم کرنا ہے اور اوپر التفات نہ کرنا اس امر کے خلاف ہے *

خاتمہ

جو کچھ اخیر باب میں بیان ہوا، کمواس بات پر مائل کرتا ہے کہ اس مختصر زندگی پر چین ہم ایسے سرتاپا مصروف ہیں اس طرح نظر کریں کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا علاقہ رکھتی ہے۔ یہ بات کہ جس عالم غیر محدود میں ہم پیدا کئے گئے ہیں کیا اس کے بعید تر حصوں سے ہم کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہیں یا نہیں مطلقاً مشتبہ ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے دیکھنے میں آتا ہے وہ زمانہ ماضی اور حال اور مستقبل کے کسی ایسے معاملات سے جو ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے متعلق ہے۔ پس گویا ہم ایک نظام کے درمیان جو محدود نہیں بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح فہم سے باہر ہے یعنی جتنا حالات گذشتہ و موجودہ و آئندہ کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور اس نظام میں لامحالہ کچھ نہ کچھ اسی قدر حیرت انگیز اور ہماری فکر اور تخیل سے باہر ہوگا جس قدر کوئی امر نظام دین میں حیرت انگیز اور بعید از قیاس پایا جاتا ہے اور کیا کوئی شخص جس کے حواس درست ہوں سکے گا کہ اس جہان کا بغیر ایک چوہ اور حاکم مدبر کے پیدا ہونا اور اس طرح جاری رہنا یہ نسبت اسکے کہ جہان کا وجود ایسے موجود اور حاکم کے وسیلے سے ظور میں آیا زیادہ آسانی سے فہم میں آتا ہے یا بر تقدیر تسلیم کرنے وجود ایک حاکم مدبر کے یہ کہیگا کہ کوئی اور آئین حکومت ہے جو نسبت اسکے جسکو ہم متمیزہ کہتے ہیں زیادہ ترطبیعی ہے اور زیادہ تر آسانی سے فہم میں آسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ عالم کے ایک موجود اور حاکم مدبر کا وجود تسلیم کئے بغیر کچھ بیان نہیں ہو سکتا کہ یہ عالم یا مخصوص وہ حصہ جس سے ہم تعلق رکھتے

ہیں کیونکہ وجود میں آیا اور کیونکہ اس کا سلسلہ اس طرح جاری ہے اور علیٰ ہذا القیاس
ایک حاکم میسر خیر و شر کا وجود تسلیم کئے بغیر نہ تو عالم کے پیدا کرنے کی علت عالم کا
اور نہ منشا کا جو اس سے مد نظر رکھا گیا ہے کچھ بیان ہو سکتا ہے طبیعت عالم
کے ایک موجد مدبر اور اس جہان کے ایک حاکم طبعی کا ہونا ایک اصول ہے
جو اس رسالہ میں اس طور پر مسلم مانا گیا ہے کہ گویا وہ ثابت ہے اور لوگ اس
سے بیشتر واقف اور اس کے اثبات کے قائل ہیں طبیعت عالم کے ایک موجد
مدبر کا تصور جو علل غائیہ مختصہ سے ثابت ہوا خود کسی طرح کے ارادہ اور خاصہ
ذاتی پر دلالت کرتا ہے پس جس طرح سے کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ فطرت جو
اوسنے ہمیں عطا کی ہے یہ کہ اس نتیجے کی طرف لیجاتی ہے کہ اس کا ارادہ اور اس کا
خاصہ نکوئی اور عدل اور خوبی سے موصوف ہے اسی طرح سے ہمارے وہم و
گمان میں بھی نہیں آتا کہ سوائے اسکے اور اس کا ارادہ اور خاصہ اور کیا ہو سکتا ہے
بہر حال بوجہ اپنی اس ارادہ اور خاصہ کے جو کچھ کہ وہ ہو اوسنے اس عالم کو ایسا
بنایا اور اس کے سلسلے کو موافق اس طریقے کے اور طریقوں پر ترجیح دیکے
جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذی حیات کے لئے اوس میں کوئی خدمت اور
حصہ معین کیا ہے مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجالاتے ہیں اور بغیر کسی
طرح کا خیال کئے شکھ اور دکھ سے جو اونکے لئے مقرر کیا گیا ہے شکھ اور دکھ
ہوتے ہیں مگر مخلوقات کا جو ذی عقل سے مزین ہیں گاہے ان باتوں پر بلا فکر
کئے رہ سکتا محال معلوم ہوتا ہے اگر اس بات پر کہ ہم کہاں سے آئے ہیں فکر
نکریں تاہم اس پر کہ ہم کہاں جاتے ہیں ضرور فکر کریں گے اور اس پر کہ انجام کار اس

نظام مخفی کا جس میں ہم اپنے تئیں پاتے ہیں دیکھئے کیا بھید نکلیگا اور اس سے کیا ظہور میں آویگا ایسا نظام جس پر ہمارا بہت کچھ نفع و نقصان یقیناً موقوف ہے اور جس پر ممکن ہے کہ ہمارا نفع و نقصان قیاس و گمان کی رسائی سے بھی زیادہ موقوف ہو۔ کیونکہ یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم مرنے پر نیست ہو جائینگے بہت سی باتوں سے صریحاً غیر معقول ثابت ہوتا ہے۔ تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے نفس کا دوسرے عالم میں زندہ رہنا محل تعجب نہیں ہے۔ اور اس سے کہ ہم فی الحال ذی حیات ہیں ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم رہینگے جب تک کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی نہ ہو اور از روئے عقل اور تشبیہ عالم کے تو کوئی پائی نہیں جاتی) کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی۔ اس طرح کا یقین گو کیسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیوں نہ ہو ہرگز مسرت کا باعث ہو نہیں سکتا ہے۔ مگر حق تو یہ ہے کہ سوائے کسی ایسے خیال کے کہ ہمارے اجسام کثیف ہمارے عین تصور کئے جائیں (اور یہ امر تجربے کے خلاف ہے) اس یقین کی کوئی اور وجہ پائی نہیں جاتی۔ تجربے سے بھی ہلکو اس امر کی نادانی بخوبی واضح ہوتی ہے کہ جسم اور زندہ فاعل کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے کے باعث یہ نتیجہ نکالا جائے کہ جسم کا تحلیل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے۔ اور ان کے ایک دوسرے پر تاثیر نہ کرنے کے عجیب و غریب نظائر ہیں جو نتیجہ برعکس کی طرف لے جاتے ہیں۔ پس از روئے عقل جس قیاس پر ہلکو چلنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ہمارا نفس موت کے بعد قائم رہیگا۔ اور کسی قیاس دیگر پر آئین زندگی معین کرنا یا عمل کرنا نہایت غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم کا نظام ایسا ہے کہ اس میں

باب اول

باب دوم

مکلیف کا موقع ہے اور نیز خوشی پیدا ہوتی ہے اور ہم تجربہ کرتے ہیں کہ ہم کسی قدر
 دونوں میں شریک ہیں اور چونکہ ہم بالضرور جانتے ہیں کہ ہم اعلیٰ درجہ کی تکلیف
 اور خوشی کی لیاقت رکھتے ہیں پس غیر فانی ہونے کی کل توقع خواہ زیادہ یقینی ہو
 یا کم ہماری امید و ہم کے میدان کو از حد وسیع کر دیتی ہے۔ اور علاوہ ہر اس
 یقین کے خلاف کوئی ظن نہیں ہے کہ ہمارا آئندہ کا نفع یا ضرر ہمارے حال کی
 چال و چلن پر موقوف ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے حال کے نفع یا ضرر
 کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطریق ملتی ہیں
 اکثر اوقات بعد از کتاب ادون افعال کے جسے دے فرداً فرداً ملتی ہیں اور بعد
 منقضی ہونے زمانہ بعد کے ظہور میں آتے ہیں۔ پس اگر باوجود غور اور فکر کے
 یہ بات مشتبہ رہتی کہ آیا اپنی مخلوقات کو راحت و رنج دینے میں طبیعت عالم کے
 موجود کا ادنیٰ افعال پر لحاظ کرنا قرین قیاس ہے یا نہیں تاہم جبکہ ہم تجربے کے
 معلوم کرتے ہیں کہ وہ ایسا لحاظ کرتا ہے تو کل معاملات کی فہمید جو اس نے
 ہمیں عطا فرمائی ہے ہم کو بغیر کسی تفسیر دقیق کے معاً اور صاف صاف اس
 خیال کی طرف مائل کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ اس نے افعال حسنہ
 بالخصوص راحت اور قبیحہ سے رنج ملحق کیا ہے و یا اس خیال کی طرف کہ وہ ہر
 مجموعی کی نظر سے ادنیٰ کو جوئی کرتے ہیں جزاً اور ادنیٰ کو جوئی کرتے ہیں سزا دیگا۔
 اور تاکہ امر مذکور کی جہان کے نظام سے تائید ہو یہ کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی حکمت
 طبیعیہ جسکے ماتحت ہم اپنے آپ کو تجربے سے پاتے ہیں کسی نہ کسی طرح کی حکومت پر
 جو میز خیر و شر ہو خواہ دلالت کرتی ہے اور یہ کہ نیک اور بد افعال کی فی الحال

باب سوم

نہ صرف اس لحاظ سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید یا مضر ہیں بلکہ نیز بلحاظ نفس
نیکی اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے اور یہ کہ نیکی و بدی بالذات اس بات
کی مقتضی ہیں کہ افعال کی زیادہ تر جزا و سزا دی جاوے پسیت اوسکے کہ فی الحال
دی جاتی ہے اور اگرچہ یہ اعلیٰ مرتبے کی عدالت گستری جسکی طرف عالم کی طبیعت اس
طرح اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک عمل میں آنے سے باز رکھی گئی
ہے تاہم یہ امر اوں تعرضات کے باعث ہے جو اس دنیا کی حالت سے اوس
عدالت گستری کے عارض حال ہوتے ہیں اور بذاتہ عارضی ہیں اور جس طرح
یہ باتیں پروردگار کے اہتمام طبعی میں نیکی کے حق میں دیکھنے میں آتی ہیں اسی طرح
اوسکے مقابلہ میں بدی کی طرف سے کچھ کہانیں جاسکتا۔ پس ایک نظام حکومت
جسکی بناخیز و شرکی تمیز پر ہے علانیہ قائم اور کسی قدر جاری ہے اور جبکہ اس امر پر
اور نیکی اور بدی کے میلان ذاتی پر کما حقہ لحاظ کیا جاتا ہے تو یہ خیال بالطبع
پیدا ہوتا ہے کہ وہ نظام کسی حالت آئندہ میں کامل ہوتا جائیگا اور ہر شخص
اوس میں اپنے اعمال کے موافق عوض پائیگا۔ اور اگر یہ امر اس طرح ہے تو حق
تعالیٰ کی حکومت مییزہ کے ماتحت ہماری آئندہ کی بہبودی عام باوجود اوسکے
حاصل کرنے کی مشکلات اور کموتے کے خطرات کے جو اس انتظام سے پیدا ہوں
ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے یعنی اسی طریقے پر جیسا تحت
اوسکی حکومت طبعیہ کے ہماری دنیوی بہبودی باوجود اوسی قسم کی مشکلات اور
خطرات کے ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے۔ کیونکہ ہماری اور اس
دنیا کی حسین ہم رہتے ہیں اصل فطرت ہی کی وجہ سے ہماری حفاظت خود ہمو

بالطبع تفویض کی گئی ہے یعنی ہمارا رویہ اور ہماری یہودی خود ہمارے اوپر چوری گئی ہے۔ اور عالم کی اسی فطرت کی وجہ سے (مخصوص جبکہ اوسمین وہ معاملات جو انسان سے پیدا ہوتے ہیں شامل ہو جاتے ہیں) ہمارے اس امانت میں خیانت کرنے اور اس یہودی کے کہو نے اور اوسمین غفلت کرتے اور اپنے آپ کو مصیبت اور تباہی میں مبتلا کرنے کے اسباب تحریریں پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان ہی اسباب تحریریں کے باعث ایسی روش جس سے ہماری دنیوی یہودی حاصل ہوا اختیار کرنے کی مشکلات اور ایسی روش جس سے اوسمین ناکامیاب ہو اختیار کرنا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایسا قیاس کرنے میں کہ اوس سعادت حقیقی اور اخروی کی نسبت جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی مشکل اور خطرہ ہو کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے۔ فی الحقیقت اس امر کے وجود کا کلیتہً سمجھنا کہ ہمارا ایسی حالت میں پیدا کیا جانا کیونکر ہوا ضرور ہماری فہمید سے باہر ہوگا۔ مگر موافق دین کی تعلیم کے امر مذکور کی وجہ کسی قدر دریافت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت جو خیر و شر کی تمیز پڑنی ہے خاصہ نمکوبی اور اتفاقاً حالت آئندہ کے لئے جو ایک حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضرور لیاقت لازمی ہوگا جس طرح کہ اسکی حکومت طبعیہ میں کسی تکسی خاص طرح کی لیاقتوں کی ہر حالت ذلیست کے لئے ضرورت ہے اور یہ کہ حالت موجودہ سے یہ منشا نظر رکھا گیا ہے کہ وہ ہماری ذات میں اوس خاصہ کے ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ اب قابل غور ہے کہ طبعیت عالم کا یہ منشا اس بات پر لحاظ کرنے سے اذیس اعتبار کے لائق ہوتا ہے کہ یہ امر

صاف ظاہر ہے کہ ہم ہر قسم کی ترقی کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور پروردگار کی یہ ایک تعین عام ہے کہ ہم اصولِ علیہ کی ترقی کریں اور اپنے نفس میں عاداتِ فلیہ پیدا کریں تاکہ اوس امر کی لیاقت جسکے ہم پیشتر مطلقاً ناقابل تھے حاصل ہو۔ اور کہ خصوصاً زمانہ طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت بالطبع معین کیا گیا ہے اور یہ کہ جہاں موجود اخلاق کی تہذیب کے لئے بالخصوص لائق ہے۔ اور از انجا کہ مسئلہ جبر کی بنا پر حکومتِ ممیزہ اور حالتِ آزمائش کے کل تصور کی نسبت اعتراضات کئے جاتے ہیں لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہمارے گویا تجربے کی شہادت دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کی نسبت کئے جاتے ہیں عبث اور مغالطہ دینے والے ہیں۔ اور نیز اوس نے اپنی حکومتِ طبعیہ میں ہمارے کوتاہ بینی کے جمیع اعتراضات کے جواب پر جو اس حکومتِ ممیزہ کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں اشارہ کیا ہے اور اوس نے بیشتر حکومتِ ممیزہ کو حکومتِ طبعیہ کی تشبیہ کے ذریعہ سے ہم پر واضح کیا ہے +

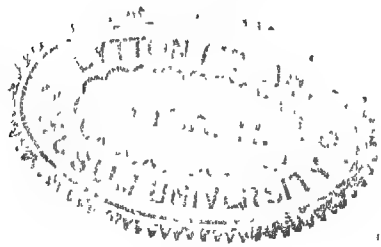
باب ششم

باب ہفتم

یاد رکھنا چاہئے کہ یہ باتیں امور واقعہ سے ہیں اور چاہئے کہ عقلاً انسان کو بیدار کریں اور اپنی حالت پر اور اس بات پر کہ اذ کو کیا کرنا مناسب ہے بتا ل تمام لحاظ کرنے پر آمادہ کریں۔ اور آدمیوں کا آپ کو امن و عافیت میں سمجھنا جبکہ وہ بدکاری یا اور نہیں تو زندانہ بے پروائی میں زندگانی بسر کرتے ہیں (اور اکثر ان میں سے اس مرض میں مبتلا ہیں) ایسی عقل کی بات ہے کہ اگر معاملہ سنجیدہ نہوتا تو قابلِ تفحیک تھا اور دین کے قابلِ اعتبار ہو نیکا ثبوت جو تجربے اور

اسور واقعہ سے جیسا بیان ہوا حاصل ہوتا ہے عقلاً اس بات کے لئے کافی ہے کہ انسان کو عموماً ہر طرح کی نیکو کاری اور تقویٰ کے عمل میں زندگی بسر کرنے پر آمادہ کرے۔ نظر اس سنجیدہ اندیشے کے گو وہ اندیشہ قدرے شک آمیز ہو کہ طبیعت عالم میں ایک انتظام راستی کی بنا پر قائم ہے اور بنا بران عدالت آئندہ ہوگی بالخصوص جب ہم غور کرتے ہیں کہ بدی سے ادنیٰ فائدہ ہونے میں بھی کس قدر کلام ہے اور اس کے عمدہ سے عمدہ حقائق و فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہیں اور اگر زیادہ سے زیادہ باقی رہیں تو بھی انکی مفارقت کس قدر جلد متصور ہے۔ کیونکہ جس طرح عقل کی رو سے اس بات کے دریافت کرنے میں کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہئے محض قوت شہوانیہ کی تحریک سے کسی شے کی نسبت تحریریں کئے جانے کو اس بحث میں کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ ویسا ہی بدی پر راغب کرنے کے اسباب جو حفظ اور فائدہ قلیلہ اور مشتبہ اور چند روزہ کی امیدوں سے پیدا ہوتے ہیں درحقیقت ایسے ناچیز ہیں کہ اگر عقل کی نظر سے دیکھا جائے تو قریب قریب ہیچ معلوم ہوتے ہیں۔ دین کی عظمت کے مقابلہ میں تو وہ پانسنگ میں بھی نہیں سماتے بلکہ کالعدم ہو جاتے ہیں۔ بدکاری میں زندگی بسر کرنے کی نسبت قوت شہوانیہ کا عذر ہو سکتا ہے مگر وہ اسکی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اور کہ یہ عذر کیسا پوچ ہے اس بات پر لحاظ کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ ہم اسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جس میں اپنے قواے شہوانیہ کے انقیاد کا خواہ مخواہ عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہمکو ان کے انقیاد کی ضرورت پڑتی ہے اور بلحاظ خیالات دنیویہ کے ہمکو اسی قسم کے بلکہ بدی

عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہیں جیسا نیکی اور تقویٰ معاملات روزمرہ میں طلب کرتے ہیں۔ پس بدی کی طرف سے قوت شہوانیہ پر قابو نہوسکنے کا عذر کرنا عبت ہے کیونکہ یہ کوئی وجہ مقول نہیں اور ایک عذر پوچ ہے لیکن وجہ جو فی الحقیقت دین کے قبول کرنے کی تحریک دیتے ہیں وہی اس کے حقیقی ثبوت ہیں جو خیر و شر میں ہماری تمیز کرنے والی طبیعت سے اور نور باطن کی تہا سے اور اوس اور اک طبعی سے جو ہم خدا تعالیٰ کے ایک حاکم نیکو کار اور وار اعظم ہونے کا رکھتے ہیں پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ طبیعت اور نور باطن اور اور اک ہم کو اوسی کی طرف سے عطا ہوئے ہیں۔ علاوہ اسکے انجیل کے ذریعہ سے زندگی اور بقا کا واضح ہونا اور آسمان سے خدا کے قہر کا انسان کی ہر طرح کی نا خدا ترسی اور ناراستی کے خلاف ظاہر ہونا ہدایات عقلیہ کی تائید کرتا ہے ۔



قطعہ تاریخ از ستیج افکار صاحب عالی وقار جناب مسطیس لیمیل صاحب
مولف نسخہ مفتاح التواریخ مختلص بہ طاس

چون بتامی رسید نسخہ تحقیق حق سعدی شیراز را کفتم بے عالی مقام بے مدد غیر گفت از سر خیر و صواب	بہرین عیسوی گشت دلم بہ قرار مصرع تاریخ گوے ہجو در شاہوا ہر ورقے دفتر معرفت کردگار
--	---

قطعہ تاریخ از جناب مولوی میرد علی صاحب تیش ساکن الہ آباد

کتاب حکمت و دانش کا ترجمہ کیا سر حقیقت و فہم و ذکا و ثروت کو	جناب صاحب عالی ذکا نے بے ہمال کردن بہم تو ہوتا تاریخ کا مبارک سال
---	--

ولہ

کیا ہے جو صاحب نے یہ ترجمہ جو مشہور ہے نسخہ بوستان جو بے حرف منقود کوئی تیش بدان شیخ کان پیش ازین گفتہ آ	ہوے خوش اوسے دیکھا کہ وہ ہے تاریخ آغاز اوس میں حیان نکلتی ہے تاریخ جس بے خلش حجب حکمت و معرفت کا بست
---	---

قطعہ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب بہرت پوری مرحوم

چو ولیمس فرزانہ و ہوشمند نمود از رو قریب زانگی	عقیل و فہم و ادیب و لیب مترجم کتاب بے عجیب و غریب
---	--

<p>مضامین متعلق بفہم کسان پے وقع امراض جہل و سفہ درین فکر بودم کہ تارسخ او کہ از غیب در زد سر شوم بگوش تو بی رایی خوش بہر سالش بخوان</p>	<p>والفاظ آسان او بس قریب بسی طرفہ معجون ز شفق طبیب بطرز عجیبہ برگرد نصیب نہفتہ ندائی کنگو کامی منیب خوشتر ترجمہ وہ کتابی عجیب</p> <p>۶۱۸۷۲</p>
--	---

This book was taken from the Library on the date last stamped. A fine of 1 anna will be charged for each day the book is kept over time.

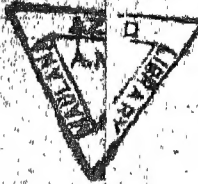
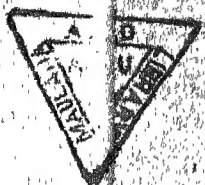
105

11

11

12 JAN 1943

3 JAN 1943



14

11



URDU STACKS

